# ANTROPOLOGÍA
## Lecturas

PAUL BOHANNAN
MARK GLAZER



Mc
Graw
Hill

# Contenido

## Clifford Geertz

# Lewis Henry Morgan 1818-1881

## Antecedentes

Lewis Henry Morgan fue uno de los pensadores más influyentes del siglo XIX —no sólo para el futuro de la antropología, sino también para el futuro del capitalismo y de la política mundial. Aunque Morgan fue, desde el punto de vista de su economía, profundamente capitalista, su trabajo sobre la evolución, según fue interpretado por Marx y Engels, llevó a este último a algunos de sus puntos más destacados. Morgan fue abogado y hombre de negocios de clase media, burgués y cristiano. Pero se interesó únicamente por la revolución industrial.

No obstante, la época de Morgan necesitaba tener una nueva visión del mundo; pero Morgan carecía de intención para proporcionarle una; no obstante, su investigación se fundó en esa necesidad para formular una visión del mundo.

Fue uno de los trece hijos de una antigua familia de Massachusetts que, queriendo hacer el oeste, se estableció en la zona norte del Estado de Nueva York. Iba bien en el colegio —tan bien que entró en el Union College con categoría junior. Aquí fue un orador brillante en los debates. Después de graduarse en 1840, pasó cuatro años estudiando derecho. Fue durante este período cuando empezó el estudio de toda su vida sobre el indio norteamericano, particularmente los iroqueses. Fundó una sociedad secreta, «The Gordian Knot», diseñada según la Federación Iroquesa. Los miembros celebraban reuniones por la noche, alrededor de fuegos, con vestidos auténticos. El grupo se convirtió en el «Grand Order of the Iroquois», siendo sus

objetivos establecidos estudiar y promover la tradición india, educar a los indios y defender los derechos indios contra una política gubernamental agresiva e injusta. En 1847, después de representar con éxito sus intereses contra las demandas de tierra, Morgan fue nombrado miembro honorario de la nación Séneca. Cuando los intereses de muchos miembros del «Grand Order» degeneraron en jolgorio, Morgan dejó la organización y encontró otros medios de ayudar a los indios.

Después de sus exámenes a la abogacía, una recesión económica y una sobreabundancia de abogados en el oeste de Nueva York lo mantuvieron trabajando en la granja familiar en Aurora durante tres años. Dio algunas conferencias relacionadas con el «renacimiento clásico», apoyó actividades antialcohólicas y continuó leyendo.

En 1851, Morgan se trasladó a Rochester, Nueva York, y formó una empresa de abogados con su antiguo compañero de clase y amigo George F. Danforth; tuvo mucho éxito. También se casó con Mary Elizabeth Steele y publicó su *League of the Iroquois* ese año; este libro fue el resultado de años de investigación con la colaboración de su amigo Ely S. Parker, un séneca. Se considera «el primer relato científico» sobre indios, y todavía se mantiene firme como una valiosa etnografía.

Morgan fue a Michigan en 1858. Viajó como representante de los Ferrocarriles Centrales de Nueva York e intentó también vigilar sus propias inversiones. Mientras estaba allí se interesó por el castor, lo que le llevó a una década de estudio y, en 1868, a la publicación de *The American Beaver and His Works*. El libro es todavía una importante fuente de conocimiento sobre el animal.

También en Michigan descubrió que el sistema de parentesco de los indios ojibwa era precisamente como el de los iroqueses. La idea de que podía generalizar los conceptos presentados en su libro sobre los iroqueses exaltaba la imaginación de Morgan. Viajó por Kansas, Nebraska, Missouri y hacia el norte, hasta la Bahía de Hudson, estudiando casi 70 tribus y formulando la teoría de que un sistema de parentesco era típico de todos los indios norteamericanos. Entonces, con la ayuda de la *Smithsonian Institution* desarrolló y divulgó mundialmente un cuestionario para reunir las terminologías de parentesco de centenares de gentes. Morgan publicó los datos y las conclusiones de su estudio en 1871, titulándolo *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Sigue siendo un monumento y una gran fuente de datos.

El trabajo más conocido de Morgan es *Ancient Society*. Desde que se publicó por primera vez en 1877, no ha estado nunca agotado. Propuso en dicho libro un esquema referente a la evolución de la familia y al análisis del grupo de descendencia unilineal. Aunque los antropólogos hoy dudan que haya habido alguna evolución en la forma de la familia después de que los seres humanos se convirtieron en «animales familiares» en las primeras etapas de su propia evolución y aunque muchas escenas de la evolución cultural se han cuestionado, lo esencial del libro es irrebatible. Realmente, leerlo hoy a la luz de los sucesivos años de la antropología es una gran experiencia.

El último libro de Morgan fue *Houses and House-Life of the American Aborigines*. Es todavía un libro importante en el estudio de la proxemia de los grupos domésticos.

Morgan mantuvo su primer interés por las leyes y la política y, como conservador, sirvió en la asamblea de Nueva York y, más tarde, en el Senado entre 1861 y 1869. Sólo uno de sus libros, *League of the Iroquois*, fue provechoso por sí mismo. La considerable prosperidad de Morgan se basó en sus inversiones y en el ejercicio de la abogacía. Su vida en Rochester, dominada por su presbiterianismo, fue una vida tranquila (aunque marcada por la tragedia familiar).

Hombre de envidiable energía, Morgan perteneció a muchos grupos literarios, a la Academia Nacional de las Ciencias, y a la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia. Fue la fuerza creativa detrás del desarrollo de la Sección Antropológica en la última organización, y fue su presidente durante 1879-1880. Su biblioteca fue muy conocida por su tamaño y contenido —y por los armarios de libros que él mismo talló.

En 1880 apoyó la creación de una expedición antropológica para estudiar las áreas de los indios pueblo. El estudio, dirigido por A. F. Bandalier, iba a durar muchos años. Morgan murió en diciembre de 1881; dejaba gran parte de su fortuna para la creación de un colegio para mujeres en la Universidad de Rochester.

## Introducción

Tres aspectos del trabajo de Morgan aún viven: 1) su descubrimiento del sistema clasificatorio del parentesco; 2) su distinción analítica entre familia y casa, especialmente su cuidadoso análisis de la manera en que las dos encajan en la sociedad india norteamericana; y 3) sus contribuciones a una teoría antropológica más amplia. Fue muy importante descubrir que los indios norteamericanos, como gentes de todas las partes del mundo, usan una terminología clasificatoria del parentesco (es decir, usan la misma palabra para madre y hermana de la madre, etc.). Como resultado, muchos antropólogos, desde Morgan, se han especializado en parentesco o sistemas de parentesco. El sistema clasificatorio del parentesco es parte del tema de todos los trabajos de Morgan, pero está más ampliamente tratado en sus *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871). La casa se examina en *Houses and House-Life of the American Aborigines* (1881).

No obstante, la principal contribución de Morgan a la teoría antropológica más amplia está en lo que se ha llamado enfoque «materialista» a la evolución y la sociedad. Como hemos dicho, *Ancient Society* (1877) es uno de los trabajos más importantes e influyentes en el pensamiento evolutivo; al ser Morgan un materialista, encontró apoyo en diferentes partidos. Cuando Engels descubrió su libro, hizo una interpretación de él que es uno de los cánones del materialismo dialéctico. La influencia de Morgan en la arqueología, tanto en círculos marxistas como no marxistas, ha sido considerable debido a su enfoque materialista. Hoy, su mayor influencia se encuentra en el «materialismo cultural». Por otra parte, debido al uso poco cuidadoso del método comparativo (para una crítica véase el artículo de Boas más adelante en este libro) y el libro no crítico de datos por practicantes menores, tales comparativismo y evolucionismo fueron casi totalmente ignorados en la antropología americana desde aproximadamente 1900 a 1949 (fecha de la publicación de *The Science of Culture* de Leslie White).

Es a través de su intento en *Ancient Society* de entender la sociedad por medio de la tecnología y la economía cuando Morgan produjo mayor impacto sobre Engels, Gordon Childe, Leslie White y Marvin Harris. Los datos de Morgan no fueron siempre los mejores —y algunos de ellos pueden haberse malinterpretado— pero esto no les resta méritos a los valiosos principios que sirven de base a su teoría.

En *Ancient Society* Morgan propone un esquema evolutivo en el que cada etapa evolutiva se corresponde con ciertos tipos de tecnología y subsistencia. Por ejemplo, la etapa de «Barbarie Media» empieza con el desarrollo del arco y la flecha y termina con el uso de cacharros. En otras palabras, cada etapa de la evolución debe tener una tecnología específica, así como un tipo de vida sociocultural que corresponda a la tecnología. Hoy sabemos que las etapas de Morgan, con sus particulares

indicadores tecnológicos, están equivocadas. Pero también sabemos —y Morgan tenía razón sobre ello— que los inventos y descubrimientos tecnológicos alteran la homeostasis social de tal manera que hacen necesario, para sobrevivir, el desarrollo de nuevos rasgos socioculturales.

# 2. Sociedad antigua*

## Períodos étnicos

Las últimas investigaciones respecto a la primera condición de la raza humana tienden a la conclusión que la humanidad empezó su carrera por lo más bajo de la escala y trabajó su ascensión desde la esclavitud a la civilización a través de lentas acumulaciones de conocimiento experimental.

Como es innegable el hecho de que han existido porciones de familia humana en estado salvaje, otras partes en estado de barbarie, y aún otras en estado de civilización, parece que estas tres diferentes condiciones están conectadas en una sucesión de progreso natural y necesario. Además, esta sucesión históricamente real de toda la familia humana, hasta el nivel conseguido por cada rama respectivamente, ha sido posible gracias a las condiciones bajo las cuales todo progreso ocurre, y por el conocido avance de varias tensiones de la familia a través de dos o más de estas condiciones.

En las páginas siguientes se intentará mostrar evidencia adicional de la rudeza de la primera condición de la humanidad, de la evolución gradual de sus poderes mentales y morales a través de la experiencia y de su lucha prolongada con obstáculos mientras gana su camino hacia la civilización. Esto se obtendrá, en parte, de la gran sucesión de inventos y descubrimientos que se extiende a lo largo de la trayectoria del progreso humano; pero, principalmente, de instituciones domésticas que expresan el crecimiento de ciertas ideas y pasiones.

Según retrocedemos por las varias líneas de progreso hacia las edades primitivas de la humanidad, y eliminamos uno tras otro, en el orden en que aparecieron, por una parte inventos y descubrimientos y, por otra, instituciones, podemos percibir que los primeros mantienen una relación progresista y las últimas abierta. Mientras que la primera clase ha tenido conexión, más o menos directa, la última se ha desarrollado a partir de gérmenes primarios de pensamiento. Las instituciones modernas plantan sus raíces en el período de barbarie, en el que sus gérmenes fueron transmitidos del período previo de salvajismo. Han tenido una descendencia lineal a través de las épocas, con las corrientes cosanguíneas, así como un desarrollo lógico.

---

* Reimpreso con permiso de *Ancient Society*, por Lewis H. Morgan, Leslie A. White, ed., Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. Copyright © 1964 por The President and Fellows of Harvard College.

Dos líneas independientes de investigación nos llaman la atención. Una conduce a través de inventos y descubrimientos, y la otra a través de instituciones primarias. Con el conocimiento alcanzado, esperamos indicar las etapas principales del desarrollo humano. Las pruebas a presentar se obtendrán principalmente de instituciones domésticas; las referencias a los logros más estrictamente generales serán generales y subordinadas.

Los hechos indican la formación gradual y el desarrollo posterior de ciertas ideas, pasiones y aspiraciones. Las que mantienen las posiciones más importantes se pueden generalizar como crecimientos de las ideas particulares con las que están respectivamente conectados. Aparte de los inventos y descubrimientos tenemos lo siguiente:

I. Subsistencia
II. Gobierno
III. Lengua
IV. Familia
V. Religión
VI. Vida doméstica y arquitectura
VII. Propiedad

*Primero.* La subsistencia ha aumentado y se ha perfeccionado por una serie de artes sucesivas, introducidas en largos intervalos de tiempo, y conectadas más o menos directamente con los inventos y los descubrimientos.

*Segundo.* El germen del gobierno debe buscarse en la organización en familias en el estado de salvajismo; y, después, a través de las formas en progreso de esta institución, al establecimiento de la sociedad política.

*Tercero.* El lenguaje humano parece haberse desarrollado desde las más rudas y simples formas de expresión. El lenguaje por signos o gestos, tal como fue dado a entender por Lucrecio[1], ha debido preceder al lenguaje articulado, como el pensamiento precedió al habla. Lo monosilábico precedió a lo silábico, como el último hizo a las palabras concretas. La inteligencia humana, sin intención, desarrolló el lenguaje articulado utilizando los sonidos vocales. Este gran tema, un ámbito de conocimiento por sí mismo, no entra en el campo de la presente investigación.

*Cuarto.* En lo que respecta a la familia, las etapas de su crecimiento están expresadas en los sistemas de consanguinidad y afinidad, y en los usos relacionados con el matrimonio, por medio de los cuales, colectivamente, la familia se puede trazar definitivamente a través de varias formas sucesivas.

*Quinto.* El crecimiento de las ideas religiosas está rodeado de tales dificultades intrínsecas que nunca puede tener una explicación perfectamente satisfactoria. La religión trata en gran manera con la naturaleza imaginativa y emotiva, y consecuentemente, con elementos de conocimiento tan inciertos, que todas las religiones primitivas son grotescas y, hasta cierto punto, ininteligibles. Este tema tampoco entra en el plan de este trabajo excepto cuando pueda llevar a sugerencias no esenciales.

*Sexto.* La arquitectura de la casa, que se relaciona con la forma de la familia y el plan de vida doméstica, permite una completa ilustración del salvajismo a la civilización. Su crecimiento se puede trazar desde la cabaña del salvaje, a través de las casas comunales de los bárbaros, hasta la casa de la sola familia de

las naciones civilizadas, con todos los nexos sucesivos por los que un extremo se conecta con el otro. Este tema se mencionará incidentemente.

*Finalmente.* La idea de la propiedad se formó lentamente en la mente humana, permaneciendo naciente y débil durante largos períodos de tiempo. Saltar a la vida salvaje requirió toda la experiencia de este período y del siguiente período de barbarie para desarrollar el germen y para preparar al cerebro humano para aceptar su influencia controladora. Su dominio como pasión sobre todas las otras pasiones marca el principio de la civilización. No sólo llevó a la humanidad a superar los obstáculos que retrasaban la civilización, sino también a establecer una sociedad política en base al territorio y a la propiedad. Un conocimiento crítico de la evolución de la idea de propiedad expresaría, en algunos aspectos, la porción más importante de la historia mental de la humanidad.

Mi objetivo será presentar alguna evidencia del progreso humano a través de estas líneas y a través de sucesivos períodos étnicos, como se revela por los inventos y descubrimientos, y por el crecimiento de las ideas de gobierno, de la familia y de la propiedad.

Se puede decir que todas las formas de gobierno son reducibles a dos planes generales, usando la palabra plan en su sentido científico. En sus bases, ambos son fundamentalmente distintos. El primero, en el orden del tiempo, se encuentra en personas y en relaciones puramente personales, y debe ser distinguido como una sociedad (*societas*). La gente es la unidad de esta organización; dando como sucesivas etapas de integración, en el período arcaico, la familia, la patria, la tribu y la confederación de tribus, las cuales constituyen un pueblo o nación (*populus*). En un período posterior, una unión de tribus en la misma área en una nación tomó el lugar de una confederación de tribus ocupando áreas independientes. Esta, durante largas etapas, después de la aparición de la familia, fue sustancialmente la organización universal de la sociedad antigua; y permaneció entre los griegos y los romanos después de que la civilización sobrevino. El segundo se encuentra en el territorio y en la propiedad y debe ser distinguido como un estado (*civitas*). El pueblo o distrito, circunscrito por metas y límites, con la propiedad que contiene, es la base o unidad del último, y la sociedad política es el resultado. La sociedad política se organiza en áreas territoriales, y trata con la propiedad y las personas a través de relaciones territoriales. Las etapas sucesivas de integración son el pueblo o distrito, el cual es la unidad de la organización; el condado o provincia, que es un conjunto de pueblos o distritos; y el ámbito nacional o territorio, que es un conjunto de condados o provincias; la gente de cada uno de los cuales está organizada en un cuerpo político. Así, griegos y romanos, alcanzaron un nivel de civilización como para institucionalizar la ciudadanía y la administración local; inauguraban así el segundo sistema de gobierno, que aún permanece entre las naciones civilizadas. En la sociedad antigua, este sistema territorial era desconocido. Cuando llegó a ella se fijó la línea divisoria entre la sociedad antigua y la moderna, cuya distinción observaremos en estas páginas.

Se puede observar que las instituciones de los bárbaros, e incluso de los antepasados salvajes de la humanidad, están aún ejemplificadas en partes de la familia humana de manera tan completa que, excepto el período primitivo, las

etapas de este progreso están bien conservadas. Se ven en la organización de la sociedad, sobre la base del sexo, del parentesco y, finalmente, del territorio; a través de las sucesivas formas del matrimonio y de la familia, con los sistemas de consanguinidad creados de ese modo; a través del progreso en los usos respecto a la propiedad y a la herencia de propiedad.

La teoría de la degradación humana para explicar la existencia de salvajes y bárbaros ya no es sostenible. Entró como consecuencia natural de la cosmogonía mosaica, y fue consentida por una supuesta necesidad que ya no existe. Como teoría, no sólo es incapaz de explicar la existencia de salvajes, sino que tampoco se apoya en los hechos de la experiencia humana.

Los antepasados remotos de las naciones arias, presumiblemente, pasaron una experiencia similar a la de las existentes tribus bárbaras y salvajes. Aunque la experiencia de estas naciones expresa toda la información necesaria para ilustrar los períodos de civilización, tanto antiguo como moderno, junto a una parte de esa en el último período de barbarie, su anterior experiencia debe deducirse, en general, de la conexión entre los elementos de sus instituciones e inventos existentes, y elementos todavía conservados en las tribus salvajes y bárbaras.

Finalmente, debe recalcarse que la experiencia de la humanidad ha transcurrido por canales casi uniformes; que las necesidades humanas en condiciones similares han sido sustancialmente las mismas; y que las operaciones del principio mental han sido uniformes en virtud de la identidad específica del cerebro de todas las razas de la humanidad. No obstante, esto es una parte de la explicación de uniformidad en los resultados. Los gérmenes de las principales instituciones y artes de la vida se desarrollaron cuando el hombre era aún salvaje. En gran medida la experiencia de períodos posteriores de barbarie y de civilización se ha agotado en el desarrollo más allá de estas concepciones originales. Donde se puede trazar una conexión en diferentes continentes entre una institución presente y un germen común, está implicada la derivación de la misma gente de un linaje original común.

La discusión de estas varias clases de hechos se facilitará por el establecimiento de un cierto número de períodos étnicos, cada uno representando una condición distinta de la sociedad y distinguible por un modo de vida peculiar al mismo. Los términos «Edad de *Piedra*», «de *Bronce*» y «de *Hierro*», introducidos por arqueólogos daneses, han sido muy útiles para ciertos objetivos, y lo seguirán siendo para la clasificación de objetos del arte antiguo; pero el progreso del conocimiento ha hecho necesarias otras subdivisiones. Los instrumentos de piedra no fueron totalmente apartados con la introducción de herramientas de hierro, ni con las de bronce. El invento del proceso de fundición del hierro creó una época étnica, aunque apenas podemos datar otra de la producción de bronce. Además, ya que el período de los instrumentos de piedra coincide parcialmente con los de bronce e hierro, y ya que el de bronce también coincide parcialmente con el de hierro, no se puede poner un límite que los deje independientes y distintos.

Es probable que las artes sucesivas de subsistencia que surgieron en largos intervalos permitiesen, por la gran influencia que deben haber ejercido en la condición de la humanidad, las bases más satisfactorias para estas divisiones.

Pero no se ha investigado lo suficiente en este sentido para dar la información necesaria. Con nuestro presente conocimiento, el resultado principal puede obtenerse seleccionando otros inventos o descubrimientos que permitiesen suficientes pruebas de progreso para caracterizar el principio de sucesivos períodos étnicos. Incluso aceptados como provisionales, estos períodos se considerarán convenientes y útiles. Cada uno de ellos cubre una cultura distinta y representa un modo particular de vida.

El período de salvajismo, de cuya primera parte se conoce muy poco, puede dividirse, provisionalmente, en tres subperíodos. Estos pueden llamarse respetivamente *Antiguo, Medio* y *Ultimo* período de salvajismo; y la condición de la sociedad en cada uno se puede distinguir respectivamente como el *estado inferior, medio* y *superior* del salvajismo.

De manera similar, el período de barbarie se divide naturalmente en tres subperíodos que se llamarán respectivamente *Antiguo, Medio* y *Ultimo* período de barbarie; y la condición de la sociedad en cada uno se distinguirá respectivamente como el *estado inferior, medio* y *superior* de barbarie.

Es difícil, si no imposible, encontrar tales pruebas de progreso para marcar el principio de estos diversos períodos, ya que se considerarán absolutos en su aplicación, y sin excepción en todos los continentes. Tampoco es necesario, para nuestro propósito, que las excepciones no deberían existir. Será suficiente si las principales tribus de la humanidad pueden ser clasificadas según el grado de su progreso relativo, a condiciones que pueden reconocerse como distintas.

I. *Estado inferior de salvajismo.* Este período empezó con la infancia de la raza humana y puede decirse que acabó con la adquisición de una subsistencia de pescado y un conocimiento del uso del fuego. La humanidad vivía entonces en su restringido hábitat original, y subsistía de frutas y nueces. El principio del lenguaje articulado corresponde a este período. Ningún ejemplo de tribus de la humanidad en esta condición permaneció para el período histórico.

II. *Estado medio de salvajismo.* Empezó con la adquisición de una subsistencia de pescado y el conocimiento del uso del fuego, y acabó con la invención del arco y la flecha. Mientras estuvo en esta condición, la humanidad se extendió del hábitat original a una porción más grande de la superficie de la Tierra. Las tribus aún existentes se encuentran en el estado medio de salvajismo; por ejemplo, los australianos y la mayor parte de los polinesios cuando se descubrieron. Será suficiente dar uno o más ejemplos de cada estado.

III. *Estado superior de salvajismo.* Empezó con la invención del arco y la flecha y acabó con la invención del arte de la cerámica. Están en este estado superior de salvajismo las tribus atapascas del territorio de la Bahía de Hudson, las tribus del valle de Columbia, y algunas tribus costeras de América del Norte y del Sur; pero en relación al momento de su descubrimiento. Esto cierra el período de salvajismo.

IV. *Estado inferior de barbarie.* La invención o práctica del arte de la cerámica es quizás la prueba más efectiva y concluyente que puede seleccionarse para fijar una línea límite, necesariamente arbitraria, entre salvajismo y barbarie. La diferencia de las dos condiciones se ha reconocido durante mucho tiempo, pero hasta ahora no se ha propuesto ningún criterio de progreso de la primera a

la segunda. Todas estas tribus se clasificarán como salvajes si no han alcanzado el arte de la cerámica, y las que poseen este arte pero no han conseguido un alfabeto fonético y el uso de la escritura, se clasificarán como bárbaros.

El primer subperíodo de barbarie empezó con la manufactura de cerámica, tanto por invención original como por adopción. Al encontrar su terminación, y el comienzo del estado medio, encontramos una dificultad en las creaciones desiguales de los dos hemisferios, que empezó a tener influencia en los asuntos humanos después de que el período de salvajismo hubiese pasado. No obstante, puede conocerse por la adopción de equivalentes. En el hemisferio Este, la domesticación de animales, y en el Oeste, el cultivo de maíz y plantas por regadío, junto al uso de adobe y piedra en la construcción de casas se han seleccionado como evidencia suficiente de progreso para marcar una transición del estado inferior al medio de barbarie. Esto deja, por ejemplo, en el estado inferior, a las tribus indias de Estados Unidos, al este del río Missouri, y tribus de Europa y Asia que practicaban el arte de la cerámica, pero no tenían animales domésticos.

V. *Estado medio de barbarie.* Empezó con la domesticación de animales en el hemisferio Este, y en el Oeste con el cultivo por regadío y el uso de adobe y piedra en arquitectura. Termina con la invención del proceso de fundición del mineral de hierro. Esto sitúa en el estado medio, por ejemplo, a los indios pueblo de Nuevo México, México, América Central y Perú; y tribus del hemisferio Este poseía animales domésticos pero no tenía conocimiento del hierro. Los antiguos bretónicos, aunque familiarizados con el uso del hierro, apenas pertenecen a este sector. La vecindad con tribus continentales más evolucionadas les permitió desarrollar unas artes de la vida entre ellos superiores al desarrollo de sus instituciones domésticas.

VI. *Estado superior de barbarie.* Empezó con la manufactura del hierro, y acabó con la invención de un alfabeto fonético y el uso de la escritura en composición literaria. Aquí empieza la civilización. Esto deja en el estado superior, por ejemplo, a las tribus griegas de la época de Homero, las tribus italianas poco después de la fundación de Roma, y las tribus germánicas de tiempos de César.

VII. *Estado de civilización.* Empezó, como ya se ha afirmado, con el uso de un alfabeto fonético y la producción de documentos literarios, y se divide en *Antiguo* y *Moderno*. Como equivalente, se puede admitir la escritura jeroglífica sobre piedra.

## Recapitulación

| Periodos | Condiciones |
| --- | --- |
| I. *Período antiguo de salvajismo* | I. *Estado inferior de salvajismo* |
| II. *Período medio de salvajismo* | II. *Estado medio de salvajismo* |
| III. *Último período de salvajismo* | III. *Estado superior de salvajismo* |
| IV. *Período antiguo de barbarie* | IV. *Estado inferior de barbarie* |
| V. *Período medio de barbarie* | V. *Estado medio de barbarie* |
| VI. *Último período de barbarie* | VI. *Estado superior de barbarie* |
| | VII. *Estado de civilización* |

| Períodos | Condiciones |
|---|---|
| I. *Estado inferior de salvajismo* | *desde la infancia de la raza humana hasta el principio del siguiente período* |
| II. *Estado medio de salvajismo* | *desde una subsistencia de pescado y un conocimiento del uso del fuego, hasta etc.* |
| III. *Estado superior de salvajismo* | *desde el invento del arco y la flecha, hasta etc.* |
| IV. *Estado inferior de barbarie* | *desde el invento del arte de la cerámica, hasta etc.* |
| V. *Estado medio de barbarie* | *desde la domesticación de animales en el hemisferio este; y en el oeste, desde el cultivo de maíz y plantas por regadío, con el uso de adobe y piedra, hasta etc.* |
| VI. *Estado superior de barbarie* | *desde el invento del proceso de fundición de mineral de hierro, con el uso de herramientas de hierro, hasta etc.* |
| VII. *Estado de civilización* | *desde el invento de un alfabeto fonético, con el uso de la escritura, hasta el tiempo actual.* |

Cada uno de estos períodos tiene una cultura distinta y muestra un modo de vida más o menos especial y peculiar a sí mismo. Esta especialización de períodos étnicos hace posible tratar a una sociedad particular según su condición de avance relativo, y hacerla tema de un estudio y una discusión independientes. Esto no afecta el resultado principal de que tribus y naciones diferentes en el mismo continente, e incluso de la misma familia lingüística, estén en condiciones diferentes al mismo tiempo, ya que, para nuestro propósito, la *condición* de cada uno es el hecho material, el *tiempo* es inmaterial.

Ya que el uso de la cerámica es menos significativo que el de los animales domésticos, del hierro o de un alfabeto fonético empleados para marcar el principio de períodos étnicos posteriores, deben manifestarse las razones para su adopción. La manufactura de cerámica supone vida del pueblo, y un progreso considerable en las artes simples[2]. Los instrumentos de sílex y piedra son más antiguos que la cerámica, habiéndose encontrado restos de los primeros en depósitos antiguos en varios lugares sin ir acompañados de la última. Una sucesión de invenciones de mayor necesidad y adaptadas a una condición inferior deben haberse dado antes de que la necesidad de la cerámica se sintiese. El principio de la vida del pueblo, con algún grado de control sobre la subsistencia, vasos de madera y utensilios, tejeduría con los dedos con filamentos de corteza, fabricación de cestas y el arco y la flecha hacen su aparición antes que el arte de la cerámica. Los indios pueblo, que estaban en el estado medio de barbarie, tales como los zuñi, aztecas y cholula, manufacturaban cerámica en grandes cantida-

des y en muchas formas de considerable excelencia; los indios pueblo de Estados Unidos, que estaban en el estado bajo de barbarie, tales como los iroqueses, los chaeta y los cherokee, lo hacían en cantidades más pequeñas y en un número limitado de formas; pero los indios no hortícolas que estaban en el estado de salvajismo, tales como los atapascos, las tribus de California y del valle de Columbia, ignoraban su uso[3]. En *Pre-Historic Times*[4] de Lubbock, en *Early History of Mankind* de Tylor y en *Races of Man*[5] de Peschel, se recogen los detalles respecto a este arte y el grado de su distribución. Esto no se conocía en Polinesia (excepto en las islas Tonga y Fiji), Australia, California y en el territorio de la Bahía de Hudson. Tylor señala que «el arte de tejer era desconocido en la mayoría de las islas lejos de Asia», y que «en la mayoría de las islas del Mar del Sur no se conocía la cerámica»[6]. El Reverendo Lorimer Fison, misionero inglés residente en Australia, informó al autor en respuesta a sus preguntas que «los australianos no tenían telas tejidas, ni cerámica y no conocían el arco y la flecha». Este último hecho también era verdad en general de los polinesios. La introducción del arte de la cerámica dio lugar a una nueva época en el progreso humano en dirección a una mejora de vida y a más comodidades domésticas. Mientras que los instrumentos de piedra y sílex —los cuales llegaron más pronto y necesitaron largos períodos de tiempo para desarrollar todos sus usos— dieron la canoa, los utensilios y vasos de madera y finalmente madera y tablón en la arquitectura de la casa[7], la cerámica dio un vaso duradero para hervir comida, que antes se había realizado rudamente en cestas cubiertas de arcilla y en cavidades de tierra forradas con piel, efectuándose la ebullición con piedras calentadas[8].

Si el hecho de que la cerámica de los aborígenes se endureciese por el fuego o se curó por el simple proceso de secado carece aún de respuesta. El profesor E. T. Cox[9], de Indianápolis, mostró, comparando los análisis de cerámica antigua y cementos hidráulicos, «que hasta donde los componentes químicos están involucrados (la cerámica) coincide muy bien con la composición de piedras hidráulicas». Además, señala que «toda la cerámica perteneciente a la época de los constructores de montículos, que yo he visto, está compuesta de arcilla de aluvión y arena, o una mezcla de la primera con conchas de agua dulce trituradas. Una pasta hecha de tal mezcla posee en alto grado las propiedades del cemento hidráulico de puzolana y de Portland, de manera que los vasos formados de él se endurecen sin ser quemados, como es costumbre con la cerámica moderna. Los fragmentos de concha hacían las veces de grava o fragmentos de piedra como se usan hoy juntamente con cal hidráulica para la fabricación de piedra artificial»[10]. La composición de cerámica india por analogía con la de cemento hidráulico sugiere las dificultades en la manera de inventar el arte, y tiende a explicar también la tardanza de su introducción en el curso de la experiencia humana. A pesar de la ingeniosa sugerencia del profesor Cox, es probable que la cerámica se endureciese por calor artificial. En algunos casos, el hecho se confirma directamente. Así, Adair, hablando de las tribus del golfo de México, señala que «hacen ollas de tierra de diferentes tamaños, para contener de dos a tres galones, grandes cántaros para llevar agua, boles, platos, fuentes, cuencos y muchos otros vasos de formas tan anticuadas que sería aburrido describirlo e imposible nombrarlos. Su

STEMA DE ... CAS



método de barnizarlos es ponerlos sobre un gran fuego de pino humeante que los deja suaves, negros y firmes»[11].

Otra ventaja de fijar períodos étnicos a esas tribus y naciones es que permiten el mejor ejemplo de cada estado, con la idea de hacerlos estándar e ilustrativos. Algunas tribus y familias se han aislado geográficamente; y, en consecuencia, han mantenido sus artes e instituciones puras y homogéneas; mientras que las de otras tribus y naciones han sido adulteradas por la influencia externa. Así, mientras Africa fue y es un caos étnico de salvajismo y barbarie, Australia y Polinesia estaban en el salvajismo puro y simple, con las artes e instituciones pertenecientes a esa condición. De manera similar, la familia india de América, como ninguna otra familia existente, ejemplificaba la condición de la humanidad en tres sucesivos períodos étnicos. En la posesión tranquila de un gran continente, de descendencia común, y con instituciones homogéneas, ilustraron, cuando fueron descubiertos, cada una de estas condiciones y especialmente los estados inferior y medio de barbarie, más elaborada y completamente que cualquier otra porción de humanidad. Los indios del norte y algunas tribus costeras de América del Norte y del Sur estaban en el estado superior de salvajismo; los parcialmente indios, pueblo al este del Mississippi, estaban en el estado inferior de barbarie y los indios pueblo de América del Norte y del Sur, estaban en el estado medio. Tal oportunidad para recuperar información completa y minuciosa del curso de la experiencia humana y el progreso en el desarrollo de sus artes e instituciones a través de sucesivas condiciones, no se ha ofrecido dentro del período histórico. Debe añadirse que se ha mejorado indiferentemente. Nuestras más grandes deficiencias están relacionadas con el último período reseñado.

Las diferencias en la cultura del mismo período en los hemisferios este y oeste existieron sin duda a consecuencia de unas dotaciones diferentes de los continentes; pero la condición de la sociedad en el estado correspondiente debe haber sido, en lo principal, sustancialmente similar.

Los antepasados de las tribus griegas, romanas y germánicas pasaron por los estados que hemos indicado; en medio del último, la luz de la historia cayó sobre ellos. Su diferenciación de la masa indistinguible de bárbaros no se dio, probablemente, antes del comienzo del Período Medio de barbarie. La experiencia de estas tribus se ha perdido, con excepción de lo que está representado por las instituciones, inventos y descubrimientos que trajeron con ellas y poseían cuando se pusieron bajo observación histórica. Las tribus griegas y latinas de los períodos de Homero y Rómulo permiten la mejor ejemplificación del Estado Superior de barbarie. Sus instituciones fueron igualmente puras y homogéneas, y su experiencia está directamente en relación con el logro final de la civilización.

Empezando, entonces, con los australianos y los polinesios, siguiendo con las tribus indias americanas, y concluyendo con las romanas y griegas, quienes permitieron las mejores ejemplificaciones respectivamente de los seis grandes estados del progreso humano, la suma de sus experiencias unidas puede suponerse que representa con justicia la de la familia humana desde el estado medio de salvajismo hasta el final de la civilización antigua. En consecuencia, las naciones arias encontrarán el tipo de la condición de sus antepasados remotos, cuando estaban en salvajismo, en la de los australianos y los polinesios; cuando estaban

en el estado inferior de barbarie en la de los parcialmente indios pueblo de América; y cuando estaban en el estado medio de la de los indios pueblo, con la que conecta directamente su propia experiencia en el estado superior. Tan esencialmente idénticas son las artes, instituciones y modo de vida en el mismo estado en todos los continentes, que la forma arcaica de las principales instituciones domésticas de los griegos y los romanos deben incluso buscarse en las correspondientes instituciones de los aborígenes americanos... Este hecho forma una parte de la evidencia acumulada que tiende a mostrar que las principales instituciones de la humanidad se han desarrollado a partir de unos pocos gérmenes primarios de pensamiento; y que el curso y manera de su desarrollo estaba predeterminado, así como restringido dentro de unos límites estrechos de divergencia, por la lógica natural de la mente humana y las limitaciones necesarias de sus poderes. Se ha observado que el progreso es sustancialmente del mismo tipo en tribus y naciones que habitan continentes diferentes e incluso desconectados, mientras están en el mismo estado, con desviaciones de la uniformidad en lugares particulares producidas por causas especiales. Cuando el argumento se prolonga, tiende a establecer la unidad del origen de la humanidad.

Al estudiar la condición de tribus y naciones en estos períodos étnicos estamos tratando, sustancialmente, con la historia antigua y la condición de nuestros propios remotos antepasados.

## Artes de subsistencia

El hecho importante de que la humanidad empezó en la parte baja de la escala y progresó hacia arriba, se revela de manera expresiva por sus artes sucesivas de subsistencia. Sobre su habilidad en esta dirección dependía la cuestión total de la supremacía humana en la tierra. Los humanos son los únicos seres de los que puede decirse que han ganado control absoluto sobre la producción de comida; el cual al principio no poseían sobre otros animales. Sin aumentar las bases de subsistencia, la humanidad no se podría haber propagado a otras áreas que no tuvieran los mismos tipos de comida y, finalmente, sobre la superficie total de la tierra; finalmente, sin obtener un control absoluto sobre su variedad y cantidad, no se podrían haber multiplicado en naciones muy pobladas. Es probable que las grandes épocas del progreso humano se hayan identificado, más o menos directamente, con el aumento de las fuentes de subsistencia.

Podemos distinguir cinco de estas fuentes de comida humana creadas por lo que podemos llamar como muchas artes sucesivas, una superañadida a la otra, y puestas de manifiesto en largos y separados intervalos de tiempo. Las dos primeras se originaron en el período de salvajismo y las tres últimas en el período de barbarie. Son las siguientes, citadas por orden de aparición:

I. *Subsistencia natural de frutas y raíces en un hábitat restringido.* Esta proposición nos hace retroceder al estrictamente período primitivo de la humanidad, cuando pocos en número, simples en subsistencia y ocupando áreas limitadas, entraban justamente en su nueva carrera. No hay ni un arte ni una institución a las que nos podamos referir en este período; y un invento, el del lenguaje,

que pueda ser relacionado con una época tan remota. El tipo de subsistencia indicado asume un clima tropical o subtropical. En un clima así, de mutuo acuerdo, se ha situado el hábitat del hombre primitivo. Estamos acostumbrados, y con razón, a considerar que nuestros progenitores empezaron su existencia en bosques de frutas y nueces bajo un sol tropical.

Las razas de animales precedieron a la raza de la humanidad en el orden del tiempo. Estamos justificados al suponer que estaban en la plenitud de su fuerza y números cuando apareció por primera vez la raza humana. Los poetas clásicos describían a las tribus de la humanidad habitando en grutas, cuevas y bosques por cuya posesión luchaban con bestias salvajes[12] —mientras se mantenían con los frutos de la tierra. Si la humanidad empezó su carrera sin experiencia, sin armas y rodeada de animales feroces, no es improbable que fuesen, al menos parcialmente, vividores de los árboles, como medio de protección y seguridad.

El mantenimiento de la vida, a través de adquisición constante de comida, es la gran carga impuesta sobre la existencia de todas las especies de animales. Según descendemos en la escala de la organización estructural, la subsistencia se hace cada vez más simple en cada etapa, hasta que el misterio, finalmente, desaparece. Pero, en la escala ascendente, se hace cada vez más difícil, hasta que se alcanza la forma estructural más alta, la del hombre, cuando consigue el máximo. La inteligencia, de aquí en adelante, se hace un factor más prominente. La comida animal, con toda probabilidad, entró desde un período muy temprano en el consumo humano, pero es una conjetura si se buscó activamente cuando la humanidad era esencialmente frugívora en la práctica, aunque omnívora en la organización estructural. Este modo de sustento pertenece al estrictamente período primitivo.

II. *Subsistencia de pescado.* En el pescado debe reconocerse el primer tipo de comida artificial, ya que no estaba totalmente disponible sin cocinar. El fuego se usó por primera vez, muy probablemente, para este propósito. Los peces eran universales en cuanto a distribución, ilimitados en cuanto a suministro y el único tipo de comida que se podía conseguir en todo momento. Los cereales aún no se conocían en el período primitivo, y la caza como juego era demasiado precaria para haber formado un medio exclusivo de sostén humano. Con estas especies de comida la humanidad se hizo independiente del clima y de la localidad; y siguiendo las orillas de los mares y lagos, y los cursos de los ríos pudo, mientras estaba en estado salvaje, extenderse sobre la mayor parte de la superficie de la tierra. Hay muestras de estas migraciones en los restos de instrumentos de sílex y piedra del estado de salvajismo que se han encontrado en todos los continentes. En la dependencia de frutas y la subsistencia espontánea un traslado del hábitat original hubiese sido imposible.

Entre la introducción del pescado, seguido por las amplias migraciones señaladas y el cultivo de comida farinácea, el intervalo de tiempo fue inmenso. Cubre gran parte del período de salvajismo. Pero durante este intervalo hubo un importante aumento en la variedad y la cantidad de comida. Tales, por ejemplo, como las raíces de pan cocinadas en hornos de tierra, y en la permanente adición del juego a través de las armas perfeccionadas, y especialmente a través del arco y la flecha. Este importante invento, que llegó después de la asociación de la lanza

y la guerra, y dio la primera arma mortal para la caza, apareció tarde en el salvajismo[13]. Se ha usado para marcar el principio de su estado superior. Debe haber dado una poderosa influencia ascendente a la historia antigua, estando en la misma relación con el período de salvajismo, como la espada de hierro al período de barbarie, y las armas de fuego al período de civilización.

De la naturaleza precaria de todas estas fuentes de comida, fuera de las grandes áreas de pesca, el canibalismo se convirtió en el terrible recurso de la humanidad. La antigua universalidad de esta práctica se está demostrando gradualmente.

III. *Subsistencia farinácea a través del cultivo.* Ahora dejamos el salvajismo y entramos en el estado inferior de barbarie. El cultivo de cereales y plantas no se conocía en el hemisferio oeste excepto entre las tribus que surgieron del salvajismo; y parece no haberse conocido en el hemisferio este hasta que las tribus de Asia y Europa hubiesen pasado el estado inferior de barbarie y hubiesen estado cerca del final del estado medio. Esto nos da el hecho singular de que los aborígenes americanos en el estado inferior de barbarie estuvieron en posesión de la horticultura un período étnico antes que los habitantes del hemisferio este. Esto fue consecuencia de las dotaciones desiguales de los dos hemisferios; el este con todos los animales adaptados a la domesticación, excepto uno, y la mayoría de los cereales; mientras que el oeste tenía sólo un cereal adecuado para el cultivo. Tendió a prolongar el período antiguo de barbarie en el primero, a reducirlo en el último; y con la ventaja de la condición en este período a favor de los aborígenes americanos. Pero cuando las tribus más avanzadas del hemisferio este, al principio del período medio de barbarie, habían domesticado animales que les daban carne y leche, su condición, sin conocimiento de los cereales, era muy superior a la de los aborígenes americanos en el período correspondiente, con maíz y plantas, pero sin animales domésticos. La diferenciación de las familias semíticas y arias con respecto a la masa de bárbaros parece haber empezado con la domesticación de animales.

Que el descubrimiento y cultivo de cereales por la familia aria fue posterior a la domesticación de animales, se nos muestra por el hecho de que hay términos comunes para estos animales en los varios dialectos de la lengua aria y ningún término común para los cereales o plantas cultivadas. Mommsen, después de mostrar que los animales domésticos tienen los mismos nombres en sánscrito, griego y latín (lo cual Max Muller extendió luego a los restantes dialectos arios[14]) y probando así que se conocían y que presumiblemente fueron domesticados antes de la separación de estas naciones, procede de la siguiente manera: «Por otra parte, aún no tenemos pruebas de la existencia de la agricultura en este período. La lengua favorece bastante esta visión negativa. De los nombres greco-latinos del grano, ninguno se da en sánscrito excepto α, que filológicamente representa el sánscrito *yavas*, pero en indio significaba, cebada; en griego, espelta. Realmente se debe admitir que esta diversidad en los nombres de plantas cultivadas, que contrasta tan fuertemente con el acuerdo esencial en los nombres de animales domésticos, no impide la suposición de una agricultura original común. El cultivo del arroz entre los indios, el de trigo y espelta entre los griegos, y el de centeno y avena entre los germanos y celtas, se puede llevar fácilmente a un

sistema común de cultivo original.[15]» Esta última conclusión está forzada. La horticultura precedió al cultivo del campo, como el huerto (*hortos*) precedió al campo (*ager*); y aunque el último supone barreras, el primero significa directamente «espacio cerrado». No obstante, el cultivo debe haber sido más antiguo que el huerto cerrado; siendo el orden natural primero cultivo de parcelas de tierra alubial abierta, segundo de espacios cerrados o huertos, y tercero del campo por medio del arado tirado por animales. Si el cultivo de plantas, tales como el guisante, la judía, el nabo, la pastinaca, la remolacha, la calabaza y el melón, una o más de éstas, precedió al cultivo de los cereales, es algo imposible de saber en el presente. Algunas de éstas tienen términos comunes en griego y en latín; pero nuestro eminente filólogo, el profesor W. D. Whitney[16] asegura que ninguna de ellas tiene un término común en griego o latín y en sánscrito.

Parece que la horticultura se originó más en las necesidades de los animales domésticos que en las de la humanidad. En el hemisferio oeste empezó con el maíz. Esta nueva era, aunque no fue sincrónica en los dos hemisferios, tuvo una gran influencia sobre el destino de la humanidad. Hay razones para creer que se necesitaron años para establecer el arte del cultivo y convertir la comida farinácea en dependencia principal. Ya que en América llevó a la localización y a la vida del pueblo, tuvo tendencia a tomar el lugar del pescado y el fuego, especialmente entre los indios pueblo. Además de los cereales y las plantas de cultivo, la humanidad tuvo su primera impresión de la posibilidad de abundancia de comida.

La adquisición de comida farinácea en América y de animales domésticos en Europa fueron los medios de suministrar a las tribus, provistas así del azote del canibalismo, el cual como ya se ha afirmado, hay razones para creer que fue practicado universalmente durante el período de salvajismo sobre enemigos capturados, y en tiempos de hambre, sobre amigos y parientes. El canibalismo en la guerra, practicado por grupos guerreros en el campo, sobrevivió entre los aborígenes americanos, no sólo en el estado bajo de barbarie, sino también en el Medio, como por ejemplo entre los iroqueses y los aztecas; pero la práctica general había desaparecido. Esto ilustra enérgicamente la gran importancia que ejerce un aumento permanente de comida para mejorar la condición de la humanidad.

IV. *Subsistencia de carne y leche.* La ausencia de animales adaptados a la domesticación en el hemisferio oeste, excepto la llama[17], y las diferencias específicas en los cereales de los dos hemisferios ejercieron una importante influencia en el relativo avance de sus habitantes. Mientras que la desigualdad de dotaciones era inmaterial para la humanidad en el período de salvajismo, y no marcada en sus efectos en el estado inferior de barbarie, marcó una diferencia esencial con la parte que había conseguido el estado medio. La domesticación de animales proveyó una subsistencia permanente de carne y leche que tendió a diferenciar a las tribus que las poseían de los otros bárbaros. En el hemisferio oeste la carne se restringió a los precarios suministros del juego. Esta limitación sobre una especie esencial de comida fue desfavorable para los indios pueblo, y explica sin duda suficientemente el tamaño inferior del cerebro entre ellos en comparación con el de los indios del estado inferior de barbarie. En el hemisferio este, la domestica-

ción de animales permitió a los prósperos y trabajadores asegurarse un suministro permanente de comida animal, incluyendo la leche; la influencia sana y estimulante de ésta sobre la raza, especialmente en los niños, fue sin duda importante. Al menos se supone que las familias arias y semíticas deben sus dotaciones preeminentes a la gran escala sobre la que, hasta donde llega nuestro conocimiento, se han identificado con el mantenimiento de animales domésticos. De hecho, ellos los incorporaron, carne, leche y músculo, en su plan de vida[18]. Ninguna otra familia de la humanidad ha hecho esto hasta tal punto, y los arios lo han hecho en mayor grado que los semitas.

La domesticación de animales introdujo gradualmente un nuevo modo de vida, el pastoreo, por las llanuras del Eufrates, del Indo y Ganges, y sobre las estepas de Asia; en estos confines fue donde probablemente se cumplió por primera vez la domesticación de animales. A estas áreas se refieren sus antiguas tradiciones y sus historias. Así, se llevaron a regiones que, lejos de ser la cuna de la raza humana, eran áreas que no habrían ocupado como salvajes, o como bárbaros en el estado inferior de barbarie, para quien las áreas de bosque eran hogares naturales. Después de habituarse a la vida de pastoreo, hubiese sido imposible que estas familias volviesen a las áreas de bosque del oeste de Asia y de Europa con sus ganados y manadas, sin aprender primero a cultivar algunos de los cereales con los que mantener a estos últimos lejos de las llanuras de hierba. Así, parece muy probable, como antes se ha afirmado, que el cultivo de los cereales se originase en las necesidades de los animales domésticos y en relación con estas migraciones del oeste; y que el uso de comida farinácea por estas tribus fue consecuencia del conocimiento así adquirido.

En el hemisferio oeste, los aborígenes pudieron avanzar en general hacia el estado inferior de barbarie, y una parte de ellos hacia el estado medio, sin animales domésticos, excepto la llama en Perú, y con un solo cereal, el maíz, junto a la judía, la calabaza y el tabaco, y en algunas áreas algodón y pimienta. Pero el maíz, por su crecimiento en la colina —lo que favorecía el cultivo directo—, por su utilidad tanto verde como maduro y por su abundante producción y propiedades nutritivas, fue una dotación más rica en ayuda del primer progreso humano que todos los demás cereales juntos. Esto explica el notable progreso que habían hecho los aborígenes americanos sin animales domésticos; los peruanos habían producido bronce, el cual sigue en orden temporal y muy cerca al proceso de fundición del mineral de hierro.

V. *Subsistencia ilimitada a través de la agricultura del campo.* Los animales domésticos, complementando el músculo humano con poder animal, dieron un nuevo factor de gran valor. Con el paso del tiempo, la producción del hierro dio un arado con punta de hierro, y un mejor arado y eje. De estos, y la horticultura previa, surgió la agricultura del campo; y con ella, por primera vez, la subsistencia ilimitada. El arado tirado por animales puede ser considerado como inaugurador de un nuevo arte. Ahora, por primera vez, se pensó en reducir el bosque y en cultivar más campos[19]. Además, se desarrollaron posibles poblaciones densas en áreas limitadas. Antes de la agricultura del campo no es probable que medio millón de personas se desarrollasen y mantuviesen juntas bajo un gobierno en cualquier parte de la tierra. Si se diese alguna excepción debió resultar de la vida

de pastoreo en las llanuras o de la horticultura mejorada por regadío, bajo condiciones excepcionales y peculiares.

En el curso de estas páginas, será necesario hablar de la familia como existió en diferentes períodos étnicos; siendo su forma en un período, totalmente diferente a otro... Estas diferentes formas de familia... se mencionarán con frecuencia... Son las siguientes:

I. *La familia consanguínea.* Se fundó sobre el matrimonio de hermanos y hermanas en un grupo. Aún resta evidencia en los más antiguos sistemas de consanguinidad existentes, los malayos, tendiendo a mostrar que ésta, la primera forma de familia, era antiguamente tan universal como este sistema de consanguinidad que creó.

II. *La familia punalúa.* Su nombre se deriva de la relación hawaiana de *Punalua.* Se fundó sobre el matrimonio de varios hermanos con las mujeres de otros en un grupo; y de varias hermanas con los maridos de otras en grupo. Pero el término hermano, como se usa aquí, incluía primos primeros, segundos, terceros e incluso remotos, todos considerados hermanos para ellos como nosotros consideramos a nuestros propios hermanos; y el término hermana incluía primas primeras, segundas, terceras e incluso remotas, quienes eran hermanas para ellos como nuestras propias hermanas. Esta forma de familia sobrevino a la consanguínea. Creó los sistemas turania y ganowania de consanguinidad. Tanto esta forma como la anterior pertenecen al período de salvajismo.

III. *La familia sindiásmica.* El término es de *συνθυάζω* y *συνθυασμός* unidos. Se fundó sobre el emparejamiento de un macho y una hembra en matrimonio, pero sin una cohabitación exclusiva. Fue el germen de la familia monógama. El divorcio o separación eran opción del hombre y de la mujer. Esta forma de familia no consiguió crear un sistema de consanguinidad.

IV. *La familia patriarcal.* Se fundó sobre el matrimonio de un hombre con varias mujeres. El término se usa aquí con un significado restringido para definir la familia especial de las tribus pastorales hebreas, cuyos jefes y hombres principales practicaban la poligamia. Ejerció poca influencia sobre los asuntos humanos.

V. *La familia monógama.* Se fundó sobre el matrimonio de un hombre con una mujer, con cohabitación exclusiva, constituyendo ésta el elemento esencial de la institución. Es preeminentemente la familia de la sociedad civilizada, y fue por tanto esencialmente moderna. Esta forma de familia creó también un sistema independiente de consanguinidad.

Se presentarán evidencias tendiendo a mostrar tanto la existencia como el predominio general de estas formas de la familia en las diferentes etapas del progreso humano.

## La proporción del progreso humano

Es importante obtener una impresión de la cantidad relativa y de la proporción del progreso humano en los períodos étnicos mencionados, agrupando los logros de cada uno y comparándolos unos con otros como distintas clases de hechos.

Esto también nos permitirá formar una concepción de la duración relativa de estos períodos. Para hacerlo convincente, tal estudio debe ser general y algo así como una recapitulación. Del mismo modo debería limitarse a los trabajos principales de cada período.

Antes de que el hombre pudiese alcanzar el estado civilizado fue necesario que consiguiese todos los elementos de la civilización. Esto implica un cambio de condición sorprendente; primero, el de un salvaje primitivo a un bárbaro del tipo inferior, y, después, de este último a un griego del período homérico, o a un griego de tiempos de Abraham. El desarrollo progresivo de la historia en el período de civilización no fue menos cierto para el hombre en cada uno de los períodos previos.

Al retroceder a lo largo de las varias líneas del progreso humano hacia las etapas primitivas de la existencia del hombre, y al eliminar una a una sus principales instituciones, inventos y descubrimientos en el orden en que aparecieron, veremos el avance realizado en cada período.

Las principales contribuciones de la civilización moderna son el telégrafo eléctrico; el gas de hulla; la máquina de hilar algodón y el telar eléctrico; la máquina de vapor con sus numerosas máquinas dependientes, incluyendo la locomotora, el ferrocarril y el barco de vapor; el telescopio; el descubrimiento de la ponderabilidad de la atmósfera y del sistema solar; el arte de la imprenta; la esclusa de canal; la brújula del marino y la pólvora. Otros inventos, tales como la hélice de Ericsson, dependerán de alguno de los llamados antecedentes: pero hay excepciones, como la fotografía y numerosas máquinas que no es necesario nombrar. Con éstas también deberían ser eliminadas las ciencias modernas; la libertad religiosa y las escuelas públicas; la democracia representativa; la monarquía constitucional con los parlamentos; el reino feudal; las clases privilegiadas modernas; el derecho internacional, consuetudinario y estatutos.

La civilización moderna recuperó y absorbió todo lo valioso de las civilizaciones antiguas; y aunque sus contribuciones a la suma del conocimiento humano han sido importantes, brillantes y rápidas, están lejos de ser tan desproporcionadamente grandes como para ensombrecer a las civilizaciones antiguas y hundirlas en la insignificancia.

Pasando el período medieval, que dio la arquitectura gótica, la aristocracia feudal con títulos de rango hereditarios y una jerarquía bajo la cabeza de un papa, entramos en las civilizaciones griega y romana. Serán deficientes en cuanto a inventos y descubrimientos, pero distinguidos en lo que se refiere a arte, a filosofía y a instituciones orgánicas. Las principales contribuciones de estas civilizaciones fueron el gobierno imperial y real; el derecho civil; el Cristianismo; un gobierno aristocrático y democrático, con un senado y cónsules; un gobierno democrático con un consejo y asamblea popular; la organización de los ejércitos en caballería e infantería con disciplina militar; el establecimiento de la marina con la práctica de la lucha naval; la formación de grandes ciudades, con ley municipal; comercio en los mares; la acuñación de moneda; el estado fundado sobre el territorio y sobre la propiedad; y, entre los inventos, el ladrillo refractario, la grúa[20], la rueda hidráulica para accionar los molinos, el puente, el acueducto y la alcantarilla; la tubería de plomo usada como canalización con el grifo;

el arco; las artes y ciencias del período clásico, con sus resultados, incluyendo los órdenes de arquitectura; la numeración arábiga y la escritura alfabética.

Estas civilizaciones se alejaron, a la vez que se apoyaron en los inventos y descubrimientos y las instituciones del período previo de barbarie. Los logros del hombre civilizado, aunque muy grandes y notables, están muy lejos del nivel suficiente para eclipsar los trabajos del hombre bárbaro. Como tal, había trabajado y poseía todos los elementos de la civilización, excepto la escritura alfabética. Sus logros como bárbaro se deberían sumar al progreso humano: y se debería admitir que trasciendan, con relativa importancia, todos sus trabajos posteriores.

El uso de la escritura, o su equivalente en jeroglíficos sobre piedra, nos ofrece una prueba justa del principio de la civilización[21]. Sin documentos literarios no se puede decir que existen propiamente ni la historia ni la civilización. El producto de los poemas homéricos, tanto transmitidos oralmente como escritos, fija con una proximidad suficiente la introducción de la civilización entre los griegos. Estos poemas poseen un valor etnológico que aumenta en gran manera sus otras excelencias. Esto es especialmente verdad en la *Ilíada*, que contiene el informe más antiguo y más circunstancial hoy existente del progreso de la humanidad hasta el momento de su composición. Estrabón considera a Homero el padre de la ciencia geográfica[22]; pero el gran poeta ha dado a las generaciones sucesivas, quizás sin intención, lo que fue mucho más importante: una exposición notablemente completa de las artes, usos, inventos y descubrimientos y modo de vida de los antiguos griegos. Esta presenta nuestra primera visión amplia de la sociedad aria aún en barbarie, mostrando el progreso entonces realizado y de qué particularidades consistía. A través de estos poemas podemos afirmar que los griegos conocían ciertas cosas antes de que entrasen en la civilización. Estos poemas también proyectan una visión del período de barbarie.

Usando los poemas homéricos como guía y continuando con la retrospección al último período de barbarie, borremos del conocimiento y de la experiencia de la humanidad la invención de la poesía; la mitología antigua en su forma elaborada, con las divinidades olímpicas; la arquitectura del templo; el conocimiento de los cereales, excepto el maíz y las plantas de cultivo, con la agricultura del campo[23]; ciudades rodeadas de muros de piedra, con almenas, torres y puertas; el uso del mármol en arquitectura[24]; la construcción naval con tablón y probablemente con el uso de clavos[25]; el vagón y el carro[26]; el blindaje metálico[27]; la lanza con punta de cobre y escudo grabado en relieve[28]; la espada de hierro[29]; la manufactura de vino, probablemente[30]; los poderes mecánicos excepto la hélice; el torno de alfarero y el molino para moler grano[31]; telas tejidas de hilo y lana del telar[32]; el hacha y la pala de hierro[33]; la azuela de hierro[34]; el martillo y el yunque[35]; los fuelles y la forja[36]; y el horno para fundir mineral de hierro, junto al conocimiento del hierro. Junto a las adquisiciones mencionadas, deben nombrarse la familia monógama; las democracias militares de la época heroica; la última fase de la organización en familias, fratrías y tribus; el Agora o asamblea popular, probablemente; un conocimiento de la propiedad individual en casas y tierras; y la forma avanzada de vida municipal en las ciudades fortificadas. Cuando esto se haya hecho, la clase superior de bárbaros habrá entregado la parte principal de sus maravillosos trabajos junto a un crecimiento mental y moral por ello adquirido.

De este punto hacia atrás a través del período medio de barbarie, las indicaciones se hacen menos distintas, y el orden relativo en que aparecían las instituciones, inventos y descubrimientos no es tan claro; pero no estamos sin conocimiento para guiar nuestros pasos incluso en estas épocas distantes de la familia aria. Por razones anteriormente expuestas, ahora se puede recurrir a otras familias, además de la aria, para obtener la información deseada.

Entrando después en el período medio borremos, de manera similar, de la experiencia humana el proceso de hacer bronce; rebaños y manadas de animales domésticos[37]; casas comunales con paredes de adobe y de piedra colocada en líneas con mortero de cal y arena; paredes ciclópeas; viviendas lacustres construidas sobre pilotes; el conocimiento de metales nativos[38], con el uso del carbón vegetal y el crisol para fundirlos; el hacha de cobre y el cincel; la lanzadera y el telar embrionario; el cultivo por irrigación, carreteras elevadas, reservas y canales irrigadores; carreteras pavimentadas; puentes colgantes de mimbre; dioses personales, con un sacerdocio distinguido por su vestuario y organizado según una jerarquía; sacrificios humanos; democracias militares de tipo azteca; telas tejidas de algodón y otras fibras vegetales en el hemisferio oeste, y lana y lino en el este; cerámica ornamental; la espada de madera, con las puntas de piedra; piedra pulida e instrumentos de piedra; conocimiento del algodón y del lino; y los animales domésticos.

El total de logros en este período fue menor que en el siguiente; pero en relación a la suma del progreso humano fue muy grande. Este período incluye la domesticación de animales en el hemisferio este, que introdujo una subsistencia permanente de carne y leche, y, finalmente, la agricultura del campo; y también inauguró los experimentos con los metales nativos que resultaron en la producción de bronce[39], así como también preparó el camino para el proceso de fundir mineral de hierro. En el hemisferio oeste se señaló por el descubrimiento y tratamiento de los metales nativos, lo cual resultó en la producción de bronce independientemente; por la introducción de irrigación en el cultivo de maíz y plantas, y por el uso de ladrillos de adobe y piedra en la construcción de grandes casas de vecindad unidas en una especie de fortaleza.

Siguiendo la retrospección y entrando en el período antiguo de barbarie, borremos de las adquisiciones humanas la confederación, basada en familias, fratrías y tribus bajo el gobierno de un consejo de jefes que dieron un estado de sociedad más organizado que el que antes se había conocido. También el descubrimiento y cultivo del maíz y la judía, la calabaza y el tabaco en el hemisferio oeste, junto a un conocimiento de la comida farinácea; el tejido manual con urdimbre y trama; el «faldellín» y el mocasín de piel curtida de ciervo; la cerbatana para disparar a los pájaros; la estacada del pueblo para defensa; juegos tribales; el factor culto, con un vago reconocimiento del Gran Espíritu; el canibalismo en tiempo de guerra; y finalmente el arte de la cerámica.

Según ascendemos en el orden del tiempo y del desarrollo, pero descendemos en la escala del avance humano, los inventos se hacen más simples y más directos en sus relaciones con las necesidades primarias; y las instituciones cada vez se acercan más a la forma elemental de familia compuesta de consanguinidad, bajo un jefe de su propia elección, y a la tribu compuesta de familias emparentadas,

bajo el gobierno de un consejo de jefes. La condición de las tribus asiáticas y europeas en este período (ya que las familias arias y semíticas probablemente no existían entonces) se pierde sustancialmente. Esto está representado por los restos de arte antiguo entre la invención de la cerámica y la domesticación de animales; e incluye a la gente que formaba los concheros en la costa del Báltico, quienes parecen haber domesticado al perro, pero a ningún otro animal.

Al estimar la magnitud de los logros de la humanidad en los tres subperíodos de barbarie, deben considerarse inmensos, no sólo en cuanto a número y valor intrínseco, sino también en cuanto al desarrollo mental y moral que necesariamente los acompañó.

Ascendiendo después al prolongado período de salvajismo, borremos del conocimiento humano la organización en familias, fratrías y tribus; la familia sindiásmica; el culto de los elementos en su manera más inferior; el lenguaje silábico; el arco y la flecha; herramientas de piedra y hueso; cestas de caña y tablilla; ropa de piel; la familia punalúa; la organización sobre la base del sexo; el pueblo, consistiendo de casas agrupadas; la embarcación, incluyendo la canoa de corteza y la piragua; la lanza con punta de sílex y el grupo de guerra; instrumentos de sílex de los tipos más rudos; la familia consanguínea; el lenguaje monosilábico; el fetichismo; el canibalismo; el conocimiento del uso del fuego; y finalmente el lenguaje gesticulado[40]. Cuando este trabajo de eliminación se haya hecho en el orden en que se hicieron estas adquisiciones, nos habremos aproximado al período infantil de la existencia del hombre, cuando la humanidad estaba aprendiendo el uso del fuego, el cual hizo posible una subsistencia de pescado y un cambio de hábitat, y estaba intentando la formación del lenguaje articulado. En una condición tan absolutamente primitiva, el hombre no se ve simplemente como un niño en la escala de la humanidad, sino poseedor de un cerebro en el que no habían penetrado ni un pensamiento o concepto expresados por estas instituciones, inventos y descubrimientos —en una palabra, está en la parte baja de la escala, pero potencialmente ha conseguido todo desde entonces.

Con la producción de inventos y descubrimientos, y con el crecimiento de las instituciones, la mente humana necesariamente creció y se expandió; y gradualmente reconocemos un aumento del cerebro, particularmente de la parte cortical. La lentitud de este proceso mental fue inevitable, en el período de salvajismo, por la extrema dificultad de lograr la invención más simple de la nada, o con nada para ayudar en esfuerzo mental; y el descubrimiento de cualquier sustancia o fuerza en la naturaleza disponible en una condición tan ruda de vida. No fue menos difícil organizar la forma más simple de sociedad con materiales tan salvajes e intratables. Las primeras invenciones y las primeras organizaciones sociales fueron sin duda las más duras de conseguir, y, en consecuencia, estuvieron separadas unas de otras por largos intervalos de tiempo. Encontramos una ilustración sorprendente en las sucesivas formas de la familia. En esta ley de progreso, que trabaja en proporción geométrica, encontramos una explicación suficiente de la duración prolongada del período de salvajismo.

Que la primera condición de la humanidad fuese sustancialmente como se indica anteriormente no es una opinión exclusivamente reciente ni moderna. Algunos poetas y filósofos antiguos reconocieron el hecho de que la humanidad

empezó en un estado de extrema rudeza a partir del cual fue subiendo con pasos lentos y sucesivos. También percibieron que el curso de su desarrollo se registró por una serie progresiva de inventos y descubrimientos, pero sin reconocer como completo el argumento más concluyente de las instituciones sociales.

La cuestión importante de la proporción de este progreso, que tiene una relación con la duración relativa de los diversos períodos étnicos, se presenta ahora. El progreso humano, del principio al final, se ha dado en una proporción no rigurosa pero esencialmente geométrica. Esto es evidente a la vista de los hechos; y teóricamente no pudo haber ocurrido de otra manera. Cada ítem de conocimiento absoluto ganado se convirtió en un factor en adquisiciones posteriores, hasta que se consiguió la presente complejidad de conocimiento. En consecuencia, mientras el progreso era más lento en el primer período, y más rápido en el último, la cantidad relativa puede haber sido más grande en el primero, cuando los logros de cada período se consideran en relación a la suma. Se puede sugerir que el progreso de la humanidad en el período de salvajismo, con relación a la suma del progreso humano, fue mayor en grado de los que fue más tarde en los tres subperíodos de barbarie; y que el progreso realizado en el período total de salvajismo fue, de manera similar, mayor en grado de lo que había sido desde el período completo de civilización.

Cuál pudo haber sido la duración relativa de estos períodos étnicos constituye también un tema de especulación. No puede conseguirse una media exacta, pero puede intentarse una aproximación. Según la teoría de progresión geométrica, el período de salvajismo fue necesariamente más largo que el período de barbarie, ya que el último fue más largo que el período de civilización. Si tomamos cien mil años como la medida de la existencia del hombre sobre la tierra para encontrar una duración relativa de cada período —y con esta intención, puede ser mayor o menor— en seguida veremos que al menos deben asignarse sesenta mil años al período de salvajismo. Tres quintas de la vida de la parte más avanzada de la raza humana, en este desglose, se pasaron en salvajismo. De los años restantes, veinte mil, o un quinto, deberían asignarse al período antiguo de barbarie. Para los períodos medio y último restan quince mil años, dejando cinco mil, más o menos, para el período de civilización.

La duración relativa del período de salvajismo se subestima más que exagera. Sin discutir los principios sobre los que se hace este desglose, debe recalcarse que, además del argumento de la progresión geométrica bajo la cual se dio el desarrollo humano de la necesidad, una escala graduada de progreso se ha observado universalmente en restos de arte antiguo y esto también se dará en las instituciones. Es una conclusión de gran importancia en etnología que la experiencia de la humanidad en el salvajismo duró más que toda la experiencia siguiente y que el período de civilización cumple simplemente un fragmento de la vida de una raza.

Dos familias de la humanidad, la aria y la semítica, fueron las primeras en surgir de la barbarie por una mezcla de diversos linajes, superioridad de subsistencia o ventaja de posición, y posiblemente por todo en conjunto. Sustancialmente fueron los fundadores de la civilización[41]. Pero su existencia como familias distintas fue indudablemente, en sentido comparativo, un acontecimiento posterior. Sus progenitores se pierden en la indistinguible masa de los primeros

bárbaros. La primera aparición comprobada de la familia aria estuvo relacionada con los animales domésticos, tiempo en el que eran una gente en lengua y nacionalidad. No es probable que las familias arias y semíticas evolucionasen hacia el individualismo antes del comienzo del período medio de barbarie, y que su diferenciación de la masa de bárbaros se diese a través de la adquisición de animales domésticos.

La parte más avanzada de la raza humana se detuvo, por decirlo de algún modo, en ciertas etapas del progreso, hasta que algún invento o descubrimiento, como la domesticación de animales o la fundición de mineral de hierro, dieron un nuevo y poderoso impulso hacia delante. Mientras estuvieron así limitadas, las tribus más rudas, avanzando continuamente, se acercaron con diferentes grados de proximidad al mismo estado; ya que donde existía una conexión continental, todas las tribus debieron compartir en algún momento de su progreso. Todos los grandes inventos y descubrimientos se propagan; pero las tribus inferiores deben haber apreciado su valor antes de poder apropiarse de ellos. En las áreas continentales ciertas tribus irían en cabeza; pero el liderazgo debería cambiarse unas cuantas veces en el curso de un período étnico. La destrucción de un vínculo étnico y de la vida de tribus particulares, seguida por su decadencia, debe haber detenido durante un tiempo, en muchos lugares y en todos los períodos, el flujo ascendente del progreso humano. Sin embargo, del período medio de barbarie, las familias aria y semítica parecen representar con justicia el hilo central de este progreso, el cual, en el período de civilización, ha sido gradualmente asumido por la familia aria sola.

La verdad de esta posición general puede ilustrarse con la condición de los aborígenes americanos en la época de su descubrimiento. Ellos empezaron su carrera en el continente americano en salvajismo; y, aunque poseían dotaciones mentales inferiores, su cuerpo había surgido del salvajismo y había alcanzado el estado inferior de barbarie; mientras que una parte de ellos, los indios pueblo de América del Norte y del Sur, habían pasado al estado medio. Habían domesticado la llama, el único cuadrúpedo nativo del contienente que prometía utilidad en estado doméstico, y habían producido bronce por la aleación de cobre y estaño. Sólo necesitaban un invento, y el más grande, el arte de fundir mineral de hierro, para avanzar al estado superior. Considerando la ausencia de toda conexión con la porción más avanzada de la familia humana en el hemisferio este, su progreso de autodesarrollo sin ayuda desde el estado salvaje debe considerarse notable. Mientras los asiáticos y europeos esperaban pacientemente el beneficio de las herramientas de hierro, el indio americano se acercaba a la posesión del bronce, el cual se sitúa después del hierro en el orden del tiempo. Durante este período de progreso detenido en el hemisferio este, los aborígenes americanos avanzaron, no al estado en que se encontraron, sino lo suficientemente cerca para alcanzarlo mientras los primeros atravesaban el último período de barbarie y los primeros cuatro mil años de civilización. Ello nos da una medida de la distancia que les separa de la familia aria en la carrera del progreso: es decir, la duración del último período de barbarie, al cual deben añadirse los años de civilización. Las familias aria y ganowania juntas ejemplifican toda la experiencia del hombre en cinco períodos étnicos, con la excepción de la primera porción del último período de salvajismo.

El salvajismo fue el período formativo de la raza humana. Empezando de cero en conocimiento y experiencia, sin fuego, sin lenguaje articulado y sin artes, nuestros progenitores salvajes dieron la gran batalla, primero por la existencia y luego por el progreso, hasta que estuvieron seguros de los animales feroces y aseguraron una subsistencia permanente. De estos esfuerzos surgió gradualmente un lenguaje desarrollado y la ocupación de la superficie total de la tierra. Pero la sociedad era incapaz de organizarse en números por su rudeza. Cuando la porción más avanzada de la humanidad había surgido del salvajismo y había entrado en el estado inferior de barbarie, toda la población de la tierra debía ser pequeña. Los primeros inventos fueron los más difíciles de llevar a cabo debido a la debilidad del poder de razonamiento abstracto. Cada ítem sustancial de conocimiento ganado formaría una base de avance posterior; pero éste debió ser casi imperceptible durante años, los obstáculos al progreso equilibrando casi las energías formadas contra ellos. Los logros del salvajismo no son particularmente notables, pero representan una cantidad sorprendente de trabajo persistente con medios débiles que continuaron durante largos períodos de tiempo antes de alcanzar un grado justo de lo completo. El arco y la flecha permiten una ilustración.

La inferioridad del hombre salvaje en la escala mental y moral, sin desarrollar, sin experiencia y mantenido por sus bajos apetitos animales y pasiones, aunque reconocidos de mala gana, es sin embargo, sustancialmente demostrado por los restos de arte antiguo en instrumentos de piedra y hueso, por su vida en las cavernas en ciertas áreas y por sus restos osteológicos. Esto también se ilustra además por la condición presente de tribus de salvajes en un estado bajo de desarrollo, dejados en secciones aisladas de la tierra como monumentos del pasado. Y a este gran período de salvajismo pertenece la formación del lenguaje articulado y su avance al estado silábico, el establecimiento de dos formas de familia y posiblemente una tercera, y la organización en familias que dio la primera forma de sociedad digna del nombre. Todas estas conclusiones están implicadas en la proposición, afirmada al principio, que la humanidad empezó su carrera en la parte baja de la escala; lo que «la ciencia moderna afirma ser probado por el estudio más cuidadoso y exhaustivo del hombre y sus trabajos»[42].

De manera similar, el gran período de barbarie estuvo marcado por cuatro acontecimientos de preeminente importancia: la domesticación de animales, el descubrimiento de los cereales, el uso de la piedra en arquitectura y la invención del proceso de fundición del mineral de hierro. Empezando probablemente con el perro como compañero en la caza, seguido en un período posterior por la captura de las crías de otros animales y su crianza, requirió tiempo y experiencia descubrir la utilidad de cada uno, encontrar medios de aumentarlos en número y aprender el dominio necesario para economizarlos ante el hambre. Si la historia especial de la domesticación de cada animal se pudiese conocer, mostraría una serie de hechos maravillosos. El experimento llevaba, encerrado en sus posibilidades dudosas, gran parte del destino posterior de la humanidad. En segundo lugar, la adquisición de comida farinácea por cultivo debe considerarse uno de los más grandes acontecimientos en la experiencia humana. Fue menos esencial en el hemisferio este, después de la domesticación de los animales, que en el oeste, donde, para una gran parte de los aborígenes americanos, se convirtió en el

instrumento para avanzar al estado inferior, y a otra parte de ellos al estado medio de barbarie. Si la humanidad nunca hubiera avanzado más allá de esta última condición, tendría los medios de una vida comparativamente fácil y agradable. En tercer lugar, con el uso del ladrillo de adobe y la piedra en la construcción de casas, se introdujo un mejor modo de vida, sumamente calculado para estimular las capacidades mentales y para crear el hábito de la industria —la fuente fértil de las mejoras. Pero, en relación a la alta carrera de la humanidad, la cuarta invención es el mayor acontecimiento en la experiencia humana, preparatorio para la civilización. Cuando el bárbaro, avanzando paso a paso, había descubierto los metales nativos y aprendió a fundirlos en el crisol y también en moldes; cuando había aleado cobre nativo con estaño y producido bronce; y cuando, finalmente, con un esfuerzo todavía mayor había inventado el horno y producido hierro del mineral, ya había conseguido las nueve décimas partes en la lucha por la civilización[43]. Provista de herramientas de hierro que podían tener corte y punta, era seguro que la humanidad alcanzase la civilización. La producción de hierro fue el acontecimiento de los acontecimientos en la experiencia humana, sin ningún paralelo, y sin igual, al lado del cual todos los demás inventos y descubrimientos fueron insignificantes, o por lo menos subordinados. De él surgieron el martillo metálico y el yunque, el hacha y el cincel, el arado con punta de hierro, la espada de hierro; en resumen, puede decirse que la base de la civilización descansa sobre este metal. La necesidad de herramientas de hierro detuvo el progreso de la humanidad en la barbarie. Allí hubiesen permanecido hasta el presente si no hubiesen conseguido salvar el abismo. Parece probable que la concepción y el progreso de fundir mineral de hierro llegase sólo una vez al hombre. Supondría una satisfacción singular si se pudiese saber a qué tribu y familia le debemos este conocimiento, y con él la civilización. La familia semítica estaba entonces más avanzada que la aria, y a la cabeza de la raza humana. Ellos dieron el alfabeto fonético a la humanidad y no parece improbable que también dieron el conocimiento del hierro.

En la época de los poemas homéricos, las tribus griegas habían realizado un progreso material inmenso. Todos los metales comunes se conocían, incluyendo el proceso de fundir minerales, y posiblemente el de convertir hierro en acero; los principales cereales se habían descubierto, junto al arte del cultivo y el uso del arado en la agricultura de campo; el perro, el caballo, el burro, la vaca, el cerdo, la oveja y la cabra se habían domesticado y criado en rebaños y manadas, como se ha mostrado. La arquitectura había producido una casa construida con materiales duraderos, con apartamentos separados y con más de un solo piso; la fabricación de barcos, armas, tejidos textiles, la manufactura del vino a partir de la uva, el cultivo de la manzana, la pera, la aceituna y el higo, junto a una ropa cómoda y herramientas y utensilios útiles, se habían producido e introducido para el uso humano[47].

Pero la historia temprana de la humanidad cayó en el olvido de las etapas que habían pasado. La tradición ascendió a una barbarie anterior a través de la cual era imposible penetrar. La lengua había alcanzado tal desarrollo que la poesía de la forma estructural más alta iba a expresar las inspiraciones de los genios. El período que cierra la barbarie llevó a esta porción de la familia

humana al umbral de la civilización, animada por los grandes logros del pasado, convertida en fuerte e inteligente en la escuela de la experiencia, y con una imaginación indisciplinada en el total explendor de sus poderes creativos. La barbarie acaba con la producción de grandes bárbaros. Mientras que los últimos escritores griegos y romanos entendieron la condición de la sociedad en este período, el estado anterior, con su cultura y experiencia distintivas, estuvo tan profundamente oculto para su comprensión como para la nuestra; excepto como ocupante de un punto de vista más cercano en el tiempo, ellos vieron de manera más distinta las relaciones del presente con el pasado. Para ellos, era evidente que existió cierta secuencia en la serie de inventos y descubrimientos, así como un cierto orden de desarrollo de las instituciones, a través de los cuales la humanidad había avanzado del estado de salvajismo a la época homérica; pero el gran intervalo de tiempo entre las dos condiciones no parece haber sido tema ni siquiera consideración especulativa.

## Notas

1. ... y las mujeres
y niños pedían un trato justo, suplicando
con gritos y gestos sin articular
que todos los hombres deberían sentir lástima por los débiles.

   Lucrecio, *De rerum natura* 5.1019-1021 [trad. R. C. Trevelyan (Nueva York: Cambridge University Press, 1937).]
2. Edward B. Tylor observa que Goquet «primero presentó, en el siglo pasado, la idea que el modo en que la cerámica llegó a hacerse fue que la gente embadurnaba vasos combustibles como estos con arcilla para protegerlos del fuego, hasta que descubrieron que la arcilla por sí sola respondería a la intención, y así, el arte de la cerámica llegó al mundo» (*Researches into the Early History of Mankind*, 2.ª ed., Londres, 1870, pág. 273). Goquet dice del Cap. Gonneville, quien visitó la costa sudeste de América del Sur en 1503, que encontró «los utensilios del hogar de madera, incluso las ollas para hervir, pero cubiertas de un tipo de arcilla, bastante gruesa, que evitaba que el fuego las quemase» (*ibid.*, pág. 273). [Edward Burnett Tylor (1832-1917), eminente antropólogo inglés, era el conservador del museo de la universidad y profesor de Antropología en la Universidad de Oxford.]
3. Se ha encontrado cerámica en montículos aborígenes en Oregón hace pocos años (J. W. Foster, *Pre-Historic Races of the United States*, Chicago, 1874, págs. 151-154). Los primeros vasos de cerámica entre los aborígenes de Estados Unidos parecen estar hechos en cestas de junco o sauce usadas como moldes que se quemaban cuando el vaso endurecía (Charles C. Jones, Jr., *Antiquities of the Southern Indians*, Nueva York, 1873, pág. 461; Charles Rau, «Indian Pottery», *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution...*, 1866, Washington, D.C., 1867, pág. 352).

4. [Nueva York, 1873. El autor, Sir John Lubbock (1834-1913), era un banquero y antropólogo inglés. Mientras estaba de viaje por Europa en 1871, Morgan visitó a Lubbock en su finca en el campo en Inglaterra (Leslie A. White, ed. «Extracts from the European Travel Journal of Lewis H. Morgan», *Rochester Historial Society Publications*, vol. XVI: págs. 371-374; véase también págs. 339, 368 (Rochester, N. Y., 1937).]
5. [*The Races of Men* (Londres, 1876) es el título de la traducción inglesa de *Völkerkunde* (Leipzig, 1874) por Oscar Peschel (1826-1875), geógrafo alemán).]
6. Tylor, *Early History of Mankind*, pág. 181; véase también Lubbock, *Pre-Historic Times*, págs. 437, 441, 462, 477, 533, 542.
7. Lewis y Clarke (1805) encontraron que se usaba tablón en las casas entre las tribus del río Columbia (Meriwether Lewis y George Rogers Clarke, *Travels to the Source of the Missouri River and Across the American Continent to the Pacific Ocean*, 3 vols., Londres, 1815, II: 241). John Keast Lord encontró «tabla de cedro sacada del sólido árbol con cinceles y hachas de piedra», en casas indias en la isla de Vancouver (*The Naturalist in Vancouver Island and British Columbia*, 2 vols., Londres, 1866, I: 165).
8. Tylor, *Early History of Manking*, págs. 265-272.
9. [Edward Travers Cox (1821-1907), geólogo y arqueólogo norteamericano.]
10. E. T. Cox, «Geological Report of Indiana» en el *Fifth Annual Report of the Geological Survey of Indiana* (Indianápolis, 1874), págs. 119-120. Da el siguente análisis:

Cerámica antigua, «Bone Bank», Posey Co., Indiana.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Humedad a 212 F., | 1,00 | Peróxido de hierro, | 5,50 |
| Sílice | 36,00 | Acido sulfúrico | 0,20 |
| Carbonato de calcio, | 25,50 | Materia orgánica | |
| Carbonato de magnesio, | 3,20 | (álcalis y pérdidas) | 23,60 |
| Alúmina | 3,20 | | 100,00 |

[Los porcentajes según el cambio, suman ahora 100,00.]

11. James Adair, *The History of the American Indians* (Londres, 1775), págs. 424-425. Los iroqueses afirman que en tiempos antiguos sus antepasados curaban la cerámica ante el fuego.
12. Aún no conocían el fuego, ni el uso
de las pieles de animales salvajes, ni vestir su cuerpo
con los despojos obtenidos de ellos; en las arboledas y bosques
y en cuevas de montaña vivían, y en la maleza
cobijaban sus viles miembros, cuando se vieron
forzados a volar los vientos tempestuosos y la lluvia.

Lucrecio, *De rerum natura*, 5.950-954 [trad. Sir Robert Allison (Londres: Hatchards, 1925).]
13. Como combinación de fuerzas es tan profunda que probablemente su origen no se dio por accidente. La elasticidad y dureza de ciertos tipos de madera, la tensión de una cuerda de fibra vegetal por medio de un arco doblado, y finalmente su combinación para que el músculo humano impulse la flecha, no son unas sugerencias muy obvias para la mente del salvaje. Como ya se ha observado, el arco y la flecha son desconocidos para los polinesios en general, y para los australianos. Por este solo hecho se muestra que la humanidad estaba bien avanzada en el estado salvaje cuando el arco y la flecha aparecieron por primera vez.

14. Max Müller, *Chips from a German Workshop*, 2 vols. (Nueva York, 1869), II:42. [Cuando Morgan estuvo en Inglaterra en 1870 visitó a Müller en su casa de Oxford; véase White, ed., «Extracts from the European Travel Journal of Lewis H. Morgan», págs. 243-245. Rochester Historical Society Publications, XVII:221-389 (Rochester, N. Y., 1937).]
15. Theodor Mommsem, *The History of Rome*, trad. Rev. William P. Dickson, 4 vols. (Nueva York, 1870), I:38.
16. [William Dwight Whitney (1827-1894), distinguido filólogo norteamericano, profesor de sánscrito en la Universidad de Yale. Fue uno de los tres miembros del comité a quien el manuscrito de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* fue presentado por Joseph Henry, secretario de la Institución Smithsoniana para su evaluación con miras a la publicación en las Contribuciones Smithsonianas al Conocimiento.]
17. Los primeros escritores españoles hablan de un «perro bruto» que se encontró domesticado en las islas Indias Occidentales, y también en México y América Central. (Véase ilustraciones del perro azteca en pág. iii, vol. I, de *History of Mexico* de Clavigero). No he visto ninguna identificación del animal. Ellos también hablan de aves de corral y de pavos en el continente. Los aborígenes habían domesticado el pavo, y las tribus nahuas algunas especies de aves salvajes.
18. Sabemos por la *Ilíada* que los griegos ordeñaban sus ovejas, así como sus vacas y cabras: «Incluso cuando las ovejas están en multitud pasan al patio de un hombre con fortuna para que les sea ordeñada su blanca leche», Homero, *Ilíada* 4.433 [trad. A. T. Murray, 2 vols. (Loeb Classical Library).]
19. Y forzarían los bosques día a día
para retirarse arriba en la montaña
y ceder terreno abajo a la agricultura
que así los prados y charcas, arroyos, cosechas
y alegres viñedos podrían cubrir colina y llanura.

Lucrecio, *De rerum natura*, 5.1368-1371 [trad. R. C. Trevelyan (Nueva York: Cambridge University Press, 1937).]
20. Los egipcios podían haber inventado la grúa (véase *Herodoto* 2.125). También tenían la balanza.
21. El alfabeto fonético llegó, como otros grandes inventos, después de sucesivos esfuerzos. El lento egipcio, avanzando el jeroglífico a través de sus diversas formas, había conseguido un extracto compuesto de caracteres fonéticos, y en este momento descansaba sobre sus trabajos. Podía escribir con caracteres permanentes sobre piedra. Luego llegó el inquisitivo fenicio, el primer navegante y comerciante en el mar, tanto previamente versado en jeroglíficos como de otra manera, parece haber entrado en el límite de los trabajos del egipcio y por la inspiración de un genio haber resuelto el problema con el que el último soñaba. Produjo un maravilloso alfabeto de dieciséis letras que a su vez dio a la humanidad un lenguaje escrito y los medios para documentos literarios e históricos.
22. Estrabón 1.2.
23. Cebada, cebada blanca.—*Ilíada* 5.196; 8:564; harina de cebada.—*Ilíada* 11.631; comida de cebada, hecha de cebada y sal, y usada como oblación.—*Ilíada* 1.449: trigo.—*Ilíada* 10.756: centeno.—*Ilíada* 5.196, 7.564: pan.—*Ilíada* 24.625: 50 acres cercadas de tierra.—*Ilíada* 9.579: una cerca.—*Ilíada* 5.90: un campo.—*Ilíada* 5.90: piedras colocadas para delimitar un campo.—*Ilíada* 21.405: arado.—*Ilíada* 10.353; 13.703.
24. La casa o mansión.—*Ilíada* 6.390: aposentos odoríferos de cedro con techo alto.—*Ilíada* 6.390: casa de Príamo, en la cual había cincuenta habitaciones de piedra pulida. —*Ilíada* 6.243.

25. Barco.—*Ilíada* 1.485: vela blanca.—*Ilíada* 1.480: cable o guindaleza.—*Ilíada* 1.476: remo.—*Odisea* 4.782: mástil.—*Odisea* 4.781: quilla.—*Ilíada* 1.482: tablón de cubierta. —*Ilíada* 3.61: tablón largo.—*Odisea* 5.162: clavo.—*Ilíada* 11.633: clavo de oro. —*Ilíada* 11.633.
26. Carro o vehículo.—*Ilíada* 8.389, 565: carro de cuatro ruedas.—*Ilíada* 24.324: carro. —*Ilíada* 5.727, 837; 8.403; lo mismo.—*Ilíada* 2.775; 7.426.
27. Casco.—*Ilíada* 18.611; 20.398: corteza o corselete.—*Ilíada* 16.133; 18.610: grebas.—*Ilíada* 16.131.
28. Lanza.—*Ilíada* 15.712; 16.140: escudo de Aquiles.—*Ilíada* 18.478, 609; escudo redondo. —*Ilíada* 13.611.
29. Espada.—*Ilíada* 7.303; 11.29: espada cubierta de plata.—*Ilíada* 7.303: la espada.—*Ilíada* 23.807; 15.713: espada de doble filo.—*Ilíada* 10.256.
30. Vino.—*Ilíada* 8.506: vino dulce.—*Ilíada* 10.579.
31. Torno de alfarero.—*Ilíada* 18.600: molino para moler grado.—*Odisea* 7.104; 20.106.
32. Hilo.—*Ilíada* 18.352; 23.254: corselete de hilo.—*Ilíada* 2.529: toga de Minerva.—*Ilíada* 5.734: túnica.—*Ilíada* 10.131: capa de lana.—*Ilíada* 10.133; 24.280: alfombra o colcha.—*Ilíada* 24.280, 645: estera.—*Ilíada* 24.644: velo.—*Ilíada* 22.470.
33. Hacha.—*Ilíada* 3.60; 23.114, 875: pala o pico.—*Ilíada* 21.259.
34. Hacha o hacha de armas.—*Ilíada* 13.612; 15.711: cuchillo.—*Ilíada* 11.844; 19.252: hachuela o azuela.—*Odisea* 5.273.
35. Martillo.—*Ilíada* 18.477: yunque.—*Ilíada* 18.476: tenazas.—*Ilíada* 18.477.
36. Fuelles.—*Ilíada* 18.372, 468: horno, los etalages.—*Ilíada* 18.470.
37. Caballo.—*Ilíada* 11.680: diferenciado en razas: tracio.—*Ilíada* 10.588; troyano, 5.265: Erecthonius poseía tres mil yeguas.—*Ilíada* 20.221: collares, bridas y riendas.—*Ilíada* 19.339: asno.—*Ilíada* 11.558: mula.—*Ilíada* 10.352; 7.333: buey.—*Ilíada* 11.678; 8.333: toro, vaca.—*Odisea* 20.251: cabra.—*Ilíada* 11.679: perro. 5.476; 8.338, 22.509: oveja.—*Ilíada* 11.678: oso o cerdo.—*Ilíada* 11.679; 8.338: leche.—*Ilíada* 16.643: cubos llenos de leche.—*Ilíada* 16.642.
38. Homero menciona los metales nativos; pero ya se conocían bastante antes de esta época y antes que el hierro. El uso de carbón y crisol para fundirlos preparó el camino para la fundición de mineral de hierro. Oro.—*Ilíada* 2.229: plata.—*Ilíada* 18.475: cobre, llamado latón.—*Ilíada* 3.229; 18.460: estaño, posiblemente peltre.—*Ilíada* 11.25; 20.271; 21.292: plomo.—*Ilíada* 11.237: hierro.—*Ilíada* 8.473: eje de hierro.—*Ilíada* 5.723: palo de hierro.—*Ilíada* 7.141: neumáticos de hierro.—*Ilíada* 23.505.
39. Los investigadores de Beckmann han dejado dudas sobre la existencia de un bronce verdadero anterior al conocimiento del hierro entre los griegos y latinos. Piensa que el *electrum*, mencionado en la *Ilíada*, era una mezcla de oro y plata (John Beckmann, *A History of Inventions, Discoveries and Origins*, 4.ª ed., trad. William Johnston, 2 vols., Londres, 1846, II:212); y que el *stannun* de los romanos, que está consistituido de plata y plomo, era lo mismo que el *kassiteron* de Homero (*ibid.*, II:217). Esta palabra, normalmente, se ha interceptado como estaño. Al comentar la composición llamada bronce, dice: «En mi opinión la mayor parte de estas cosas estaban hechas de *stannun*, propiamente así llamado, el cual con la mezcla de metales nobles y alguna dificultad de fusión, era más adecuado para el uso que el cobre puro» (*ibid.*, II:213). Estas observaciones se limitaron a las naciones del Mediterráneo, dentro de cuyas áreas no se producía estaño. Al analizar hachas, cuchillos, navajas, espadas, puñales y ornamentos personales descubiertos en Suiza, Austria, Dinamarca y otras partes del norte de Europa, se encontró que estaban compuestos de cobre y estaño, y así entran en la definición estricta del bronce. También se encontraron indicaciones de su prioridad al hierro.

40. El origen de la lengua se ha investigado lo suficiente para encontrar las dificultades en el camino de cualquier solución al problema. Parece haberse abandonado, de común acuerdo, como tema infructuoso. Es más una cuestión de las leyes del desarrollo humano y de las operaciones necesarias del principio mental, que de los materiales del lenguaje. Lucrecio señala que con los sonidos y gestos, la humanidad, en el período primitivo daba a entender sus pensamientos tartamudeando (Vocibus, et gestu, cum balbe significarent.—5.1021). Asume que el pensamiento precedió al habla y que el lenguaje de los gestos precedió al lenguaje articulado. El lenguaje de los gestos o de los signos parece haber sido primitivo; era como la hermana mayor del lenguaje articulado. Es todavía el lenguaje de los bárbaros, sino de los salvajes, en sus relaciones mutuas cuando sus dialectos no son los mismos. Los aborígenes americanos desarrollaron semejante lenguaje, mostrando así que puede adecuarse para la relación general. Tal como ellos lo usan es elegante y expresivo, y permite placer en su uso. Es un lenguaje de símbolos naturales, y por ello posee elementos de un lenguaje universal. Un lenguaje de signos es más fácil de inventar que un lenguaje de sonidos; y, ya que se domina con más facilidad, surge la suposición de que precedió al lenguaje articulado. Los sonidos de la voz entrarían primero, según esta hipótesis, en ayuda de los gestos; y según asumieron gradualmente un significado convencional, sustituirían, hasta este punto, al lenguaje de los signos o se incorporarían en él. También tendería a desarrollar la capacidad de los órganos vocales. Ninguna proposición puede ser más llana que el gesto en la ayuda del lenguaje articulado desde su nacimiento. Todavía es inseparable de él; y puede incluir los restos de un antiguo hábito mental. Si el lenguaje fuese perfecto cualquier gesto para ampliar o recalcar su significado sería un error. Según descendemos por las gradaciones del lenguaje a sus formas más rudas, el elemento gesto aumenta en cantidad y variedad de formas hasta que encontramos el lenguaje tan dependiente de los gestos que, sin ellos, sería prácticamente ininteligible. Creciendo y prosperando a través del salvajismo, y más allá en el período de barbarie, permanecen, en formas modificadas, indisolublemente unidos. Aquellos con curiosidad por resolver el problema del origen del lenguaje harían bien de buscar las posibles sugerencias del lenguaje de los gestos.
41. Se supone que los egipcios tienen afinidades remotas con la familia semita.
42. William W. Whitney, *Oriental and Linguistic Studies* (Nueva York, 1873), pág. 431.
43. M. Quiquerez, ingeniero suizo, descubrió en el cantón de Berna los restos de hornos al lado de colinas para fundir mineral de hierro; junto a herramientas, fragmentos de hierro y carbón. Para construir uno, se hizo una excavación al lado de una colina en la que se formó un etalaje de arcilla con una chimenea en forma de cúpula para formar el tiro. No se ha encontrado ninguna evidencia del uso de fuelles. Parece que los etalajes se cargaban con capas alternas de mineral pulverizado y carbón, combustión que se mantenía avivando las llamas. El resultado era una masa esponjosa de mineral parcialmente fundido que luego se soldaba en una masa compacta martilleando. Se encontró un depósito de carbón bajo una capa de turba de veinte pies de grosor. No es probable que estos hornos fuesen coetáneos con el conocimiento de fundición del mineral de hierro; pero eran copias cercanas al horno original. *Vide*, Louis Fignier, *Primitive Man*, ed. rev., trad. Edward Burnett Tylor (Nueva York, 1871), pág. 301.
44. Palacio de Príamo.—*Ilíada* 6.242.
45. Casa de Ulises.—*Odisea* 16.448.
46. *Odisea* 7.115.

47. Además de los artículos enumerados en las notas previas se pueden añadir los siguientes de la *Ilíada* como más ilustraciones del progreso entonces realizado: la lanzadera—22.448: el telar.—22.440: una cinta tejida.—22.469: jofaina de plata.—23.741: copa o taza para beber.—24.285: copa de oro.—24.285: cesto, hecho de juncos.—24.626: diez talentos de oro.—19.247: un arpa.—9.186 y 13.731: una pipa de pastor.—18.526: hoz, o podadera.—13.551: red de cazador.—5.487: red de malla.—5.487: un puente.—5.89: también un dique.—21.245: roblones.—18.379: la judía.—13.589: el guisante.—13.589: la cebolla.—21.245: roblones.—18.561: un viñedo.—18.561: vino.—8.506; 10.579: el trípode.—9.122: un hervidor de cobre o caldero.—9.123: un broche.—14.180: pendiente.—14.183: una sandalia o borceguí.—14.186: cuero.—16.636.—una verja.—21.537: cerrojo para cerrar la verja.—21.537. Y en la *Odisea*: una jofaina de plata.—1.137: una mesa.—1.138: copas de oro.—1.142: centeno.—4.41: una tina para el baño.—4.48: queso; leche.—4.88: rueca o eje.—4.131; 7.105; 17.97: cesto de plata.—4.125: pan.—4.623; 14.456: mesas llenas de pan, carne y vino.—15.333: lanzadera.—5.62: cama.—8.337: brasero para templar un hacha o azuela en agua fría para calentarla.—9.391: sal.—11.123; 23.270: arco.—21.31, 53: aljaba.—21.54: hoz.—18.368.

# Edward Burnett Tylor 1832-1917

## Antecedentes

Durante muchos de los últimos años del siglo XIX, se decía en Gran Bretaña que la antropología era «la ciencia de Tylor». Herbert Spencer nunca se llamó a sí mismo antropólogo, pero Edward Tylor, bajo la influencia de Mathew Arnold y otros literatos de su tiempo, adoptó la palabra antropología y el estudio de la «cultura», del alemán. Tylor aplicó la palabra antropología al estudio tanto de la cultura animal-humana como humana. La palabra, aplicada a la biología humana, era mucho más antigua, pero Tylor fue uno de los pocos en ver la importante interrelación entre biología y cultura, y por tanto estuvo entre los primeros en ver la unidad en el tema.

Tylor nació en Camberwell, Inglaterra, en 1832. Su padre era un próspero fundidor de latón. Los Tylor eran cuáqueros —familia de la clase media de Inglaterra que entonces se había fortalecido y enriquecido. Debido a que las universidades de Gran Bretaña estaban abiertas sólo para los miembros de la iglesia oficial, Tylor no pudo estudiar en una universidad; por tanto se fue a trabajar para su padre. No obstante, después de siete años enfermó. Como parte de sus esfuerzos para recuperar su salud viajó a los trópicos del Nuevo Mundo. Durante su viaje, en Cuba, coincidió con Henry Christy. Christy también era cuáquero, de la generación del padre de Tylor. Tylor ya había estado antes con él pero no había tenido mucha relación. Christy era un etnólogo amateur entusiasta quien fue capaz de demostrar

a Tylor lo que se perdía cuando se viajaba si no entendía el modo de vida que estaba viendo desde el punto de vista de quienes la vivían. Los dos emprendieron un viaje de seis meses a México. El primer libro de Tylor fue *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, escrito sobre sus experiencias en este viaje; es un buen libro de viajes del siglo XIX, un intento de ver el presente en términos de pasado en la historia india mexicana. El entusiasmo del autor es todavía contagioso, pero el libro muestra poco de la vasta pero fácil erudición que iba a convertirse en la marca de Tylor. Sin embargo, este viaje permitió a Tylor leer etnografía bajo un aspecto crítico y compasivo que siempre le fue negado a Herbert Spencer.

En 1856, al volver a Inglaterra, Tylor se casó con Anna Fox. Fue una pareja afortunada. Anna fue su más entusiasta seguidora. Más tarde, cuando él daba conferencias en Oxford, ella asistía (se dice que a veces empezaba una conferencia: «Y ahora, mi querida Anna, como decía la semana pasada...»). Descrito por sus amigos como «ideal», el matrimonio aparentemente fue ejemplar.

Los viajes de Tylor por el Nuevo Mundo le llevaron a leer y tomar notas. Se convirtió en la persona mejor informada de su época sobre hechos etnográficos. Su duro trabajo y la amplitud de su estudio —todo de la sociedad primitiva, mucho de la sociedad clásica, y la información de hechos conocidos para la historia— eran evidentes; por todo ello, y por su prosa, fluida y fácil, le llevaron a una brillante erudición.

En 1865 Tylor publicó su primer estudio científico, *Researches intro Early History of Mankind*. Contiene informes sobre su propio trabajo entre los sordos de Inglaterra y Alemania (fue de los primeros en señalar que el «orden de los gestos» entre los sordos no se modifica con el lenguaje hablado en torno de esta gente). Contiene lo que todavía es la mejor descripción comparativa de las técnicas de hacer fuego por todo el mundo, así como mucho más de significado duradero.

No obstante, fue en 1871 cuando Tylor publicó su obra maestra, *Primitive Culture*. Las primeras líneas del primer capítulo de este libro, reimpresas abajo, son ahora una «definición» de cultura —la única que la mayoría de antropólogos pueden citar correctamente, y la única a la que recurren cuando otras resultan demasiado molestas.

En *Primitive Culture* hay dos ideas principales. La primera es que es posible reconstruir las culturas antiguas de los pueblos a través de un estudio detallado del presente y de las «supervivencias» de la cultura del pasado. Básicamente, la idea es que cualquier cosa que no es funcional en una cultura actual debe ser un resto o «supervivencia» de un estado previo. Aunque la idea ya no se usa en el sentido simplista en que Tylor la utilizó, él estuvo entre los primeros en colocar la antropología de manera segura en el camino hacia una interpretación sensata de la cultura —no fue él quien convirtió el método en una caricatura no siendo crítico cuando se aplicaba mal. La otra idea principal en *Primitive Culture* es el concepto de animismo: la idea religiosa *Primitive Culture* es el concepto de animismo: la idea religiosa más fundamental siendo la inevitabilidad de una creencia en la existencia de los espíritus.

El último libro de Tylor, publicado en 1881, fue *Anthropology*, una especie de proto-libro de texto que es también un credo.

Tylor fue el primer antropólogo británico en ser honrado con un nombramiento universitario. Se le otorgó un doctorado honorífico civil por Oxford en 1875, el cual hizo posible que unos años más tarde se le nombrase profesor universitario. Se convirtió en el primer profesor de antropología de Oxford en 1896, pero el nombramiento fue «personal» y después de su retiro no se hizo ningún otro nombramiento

para una cátedra de antropología en Oxford durante más de cuatro décadas (aunque había antropólogos distinguidos como Marrett). Tylor contribuyó a establecer la antropología como una sección de la Asociación Británica, siendo su primer presidente; fue presidente de la Asociación Antropológica (más tarde convertida en «real» por reconocimiento de los monarcas) en 1891. Y se le concedió el título de «Sir» en 1912.

Sir Edward Tylor fue el primer «antropólogo completo», tal como hoy concebimos a un «antropólogo con formación global». La existencia de nuestros conceptos y de nuestros departamentos universitarios reiteran la fe que mantenemos en la «ciencia de Tylor».

## Introducción

Deberían recalcarse varios aspectos del trabajo de Tylor: su definición de cultura, sus ideas de la evolución cognitiva, y todos sus intentos en usar un análisis estadístico en los estudios comparativos.

Se verá que el evolucionismo de Tylor es muy diferente del de Spencer o Morgan. Spencer y Morgan se interesaron por el desarrollo de la organización social y la complejidad ligada a tal desarrollo. El interés de Tylor se centra más en problemas relativos a la cultura que a la sociedad, y particularmente en el desarrollo de la religión a través del animismo. Su enfoque se fundamenta sobre una base cognitiva. Su principal argumento traza la evolución de la religión, sobre una base cognitiva en tres etapas básicas: animismo, politeísmo y monoteísmo. Tratar de establecer modelos cognitivos de la evolución es aún más difícil que intentar una teoría materialista u organizativa de la evolución, ya que, decidir lo que es cognitivo, supone más tarde hacer juicios de valor: en realidad, escasos de documentación, pero no hay otra manera de hacerlo. Tylor creía en la similitud básica de todas las mentes humanas —en cada tierra, en cada cultura—, la llamada doctrina de la unidad psíquica de la humanidad. Su teoría evolutiva del animismo no es una teoría racista que afirma que la gente con religiones más simples tienen mentes más simples; sólo afirma que tienen religiones menos complejas. También afirmó que las sociedades con culturas más avanzadas podían retener rasgos primitivos dentro de su cultura; llamó estos rasgos «supervivencias». No obstante, el argumento a favor de la importancia de las supervivencias dentro de las tradiciones culturales no es muy bueno. Lo que cuenta es la viabilidad de una cultura y no el hecho de que algunas de sus tradiciones sean aparentemente insignificantes y simplemente restos de tiempos anteriores.

En 1899 Tylor publicó un artículo titulado «On a Method of Investigating the Development of Institutions Appled to Laws of Marriage and Descent». Este artículo es tan original como su definición de cultura. Fue el primer uso de un método estadístico dentro de la antropología, e inició estudios referentes a diferentes culturas que hoy forman una importante subdivisión del tema.

# 3. Cultura primitiva*

## La ciencia de la cultura

La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La condición de la cultura entre las diferentes sociedades de la humanidad, en la medida en que es capaz de ser investigada sobre principios generales, es un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y acción humana. Por una parte, la uniformidad que impregna la civilización se puede atribuir, en gran medida, a la acción uniforme de causas uniformes; mientras, por otra parte, sus diferentes grados pueden considerarse etapas de desarrollo o evolución como resultado de la historia previa y su participación en dar forma a la historia del futuro. Los presentes volúmenes están dedicados a la investigación de estos dos grandes principios en varios departamentos de la etnografía, con una especial consideración a la civilización de las tribus inferiores en su relación con la civilización de naciones superiores.

Nuestros modernos investigadores en las ciencias de la naturaleza inorgánica van a reconocer primero, tanto dentro como fuera de sus campos especiales de trabajo, la unidad de la naturaleza, la estabilidad de sus leyes, la secuencia definida de causa y efecto a través de la cual cada hecho depende de lo que ha ocurrido antes que él, y actúa sobre lo que tiene que venir después. Comprenden firmemente la doctrina pitagórica de extender el orden por el cosmos universal. Afirman, con Aristóteles, que la naturaleza no está llena de episodios incoherentes, como una mala tragedia. Están de acuerdo con Leibnitz en lo que él llama «mi axioma, que la naturaleza nunca actúa a saltos (La nature n'agit jamais par saut)» así como en su «gran principio, comunmente poco empleado, que nada ocurre sin razón suficiente». Ni, de nuevo, al estudiar la estructura y los hábitos de las plantas y los animales, o al investigar las funciones inferiores incluso del hombre, estas ideas dominantes no se reconocen. Pero cuando hablamos de procesos superiores de sentimiento y acción humanas, de pensamiento y lenguaje, conocimiento y arte, aparece un cambio en el tono predominante de opinión. El mundo en general apenas está preparado para aceptar el estudio general de la vida humana como una rama de la ciencia natural, y llevar a cabo, en gran parte, el mandato del poeta de «explicar las cosas morales y naturales». Para muchas mentes educadas parece algo presuntuoso y repulsivo desde el punto de vista de que la historia de la humanidad es parte de la historia de la naturaleza; que nuestros pensamientos, deseos y acciones están tan de acuerdo con las leyes como los que gobiernan el movimiento de las olas, la combinación de ácidos y bases, y el crecimiento de las plantas y los animales.

---

* Reimpreso de Edward B. Tylor, *Primitive Culture* (Londres: J. Murray, 1871).

Las principales razones de este estado del juicio popular no son difíciles de buscar. Muchos aceptarían con gusto una ciencia de la historia si se situase ante ellos con precisión sustancial de principio y evidencia, pero no rechazan sin razón los sistemas que se les ofrecen, como si estuviesen lejos de un estándar científico. A través de una resistencia así, el conocimiento real siempre se abre camino antes o después, mientras el hábito de oposición a la novedad hace un servicio tan excelente contra las invasiones del dogmatismo especulativo que a veces incluso podemos desear que sea más fuerte de lo que es. Pero otros obstáculos a la investigación de las leyes de la naturaleza humana surgen de consideraciones de la metafísica y la teología. La noción popular de la voluntad humana libre, no sólo supone libertad de actuación de acuerdo con el motivo, sino también un poder de hacerse libre por continuar y actuar sin causa —combinación que puede ilustrarse aproximadamente con el símil de una balanza que a veces actúa de manera normal, pero también posee la facultad de volverse contra sus pasos por sí misma. Esta idea de una acción anómala de la voluntad, de la cual apenas necesita decirse que es incompatible con el argumento científico, subsiste como opinión patente o latente en las mentes de los hombres, y afecta en gran manera a sus planteamientos teóricos de la historia, aunque, como norma, no se plantea notablemente en el razonamiento sistemático. Realmente, la definición de voluntad humana, ateniéndose rigurosamente al motivo, es la única base científica en cuanto a estas preguntas. Afortunadamente, no es necesario añadir aquí otra lista de disertaciones sobre la intervención sobrenatural y la causalidad natural, sobre la libertad, predestinación, y responsabilidad. Podemos apresurarnos a escapar de las regiones de la filosofía y la teología trascendentales, para empezar un viaje más esperanzador sobre un terreno más factible. Ninguno negará que, como cada hombre sabe por la evidencia de su propia conciencia, la causa definida y natural determina, en gran medida, la acción humana. Entonces, manteniendo al margen consideraciones de interferencia extranatural y espontaneidad sin causa, tomemos esta existencia admitida de la causa y el efecto naturales como nuestro terreno permanente y viajemos sobre él hasta donde nos lo permita. Sobre esta misma base la ciencia física persigue, con éxito creciente, su búsqueda de las leyes de la naturaleza. Esta restricción tampoco necesita obstaculizar el estudio científico de la vida humana, en el que las dificultades reales son las dificultades prácticas de enorme complejidad de evidencia y la imperfección de los métodos de observación.

Ahora parece que esta visión de la voluntad y conducta humanas, sujeta a una ley definida, es realmente reconocida por la misma gente que se opone a ella, y que se queja de que aniquila la voluntad libre del hombre, destruye su sentido de responsabilidad personal, y lo degrada a una máquina sin alma. Sin embargo, quien diga estas cosas pasará gran parte de su vida estudiando los motivos que llevan a la acción humana, buscando conseguir sus deseos a través de ellos, formando en su mente teorías de carácter personal, considerando los posibles efectos de nuevas combinaciones, y dando a su razonamiento el carácter supremo de la verdadera búsqueda científica, dando por sentado que en la medida que su cálculo resulta equivocado, su evidencia puede haber sido falsa o incompleta, o su juicio sobre él erróneo. Tal visión resumirá la experiencia de años pasados en

complejas relaciones con la sociedad, declarando su persuasión de que hay una razón para todo en la vida, y que, donde los acontecimientos parecen inexplicables, la regla es esperar y vigilar con la esperanza de que la clave del problema se encuentre algún día. Esta observación del hombre puede haber sido tan estrecha como son sus deducciones crudas y con prejuicios, pero no obstante, él ha sido un filósofo inductivo «más de cuarenta años sin saberlo». Prácticamente ha reconocido leyes definidas de pensamiento y acción humanas, y simplemente le ha quitado importancia en sus propios estudios de la vida la estructura total de la voluntad sin motivo y la espontaneidad sin causa. Aquí se asume que se les debería quitar importancia en estudios más profundos, y que la verdadera filosofía de la historia está en ampliar y mejorar los métodos de la gente llana que forma sus juicios sobre hechos, y los revisan sobre nuevos hechos. Tanto si la doctrina es totalmente o parcialmente verdad, acepta la misma condición bajo la que buscamos nuevo conocimiento en las lecciones de la experiencia, y en una palabra el curso total de nuestra vida racional está basado en ella.

«Un acontecimiento es siempre el hijo de otro, y nunca debemos olvidar el parentesco», este fue un comentario de un jefe bechuana al misionero africano, Casalis. Así, en todos los tiempos, los historiadores, hasta donde han intentado ser más que meros cronistas, han hecho todo lo posible para mostrar no una nueva sucesión, sino conexión entre los acontecimientos registrados. Además, se han esforzado por obtener principios generales de acción humana, y, por éstos, explicar acontecimientos particulares, afirmando expresamente o dando tácitamente por supuesto la existencia de una filosofía de la historia. Si alguien negase la posibilidad de establecer así unas leyes históricas la respuesta, es fácil con lo que Boxwell respondió a Johnson en un caso así: «Entonces, señor, usted reduciría la historia a nada mejor que un almanaque». Que, sin embargo, los trabajos de tantos pensadores eminentes sólo deberían haber llevado la historia al umbral de la ciencia no necesita causar asombro a aquellos que consideran la complejidad desconcerante de los problemas que llegan antes del historiador general. La evidencia de la cual va a sacar sus conclusiones es enseguida tan múltiple y tan dudosa que una visión total y distinta de su relación con una cuestión particular apenas se consigue, y entonces la tentación se hace irresistible para mutilarla en favor de alguna teoría tosca pero eficaz del curso de los acontecimientos. La filosofía de la historia en general, explicando los fenómenos pasados y prediciendo los futuros de la vida del hombre en el mundo por referencia a las leyes generales, es de hecho un tema con el que, en el estado actual de conocimiento, incluso es difícil tratar por el genio ayudado por una amplia investigación. Aunque hay partes de ella que, aunque bastante difíciles, parecen comparativamente accesibles. Si el campo de la investigación se reduce desde la Historia hasta ese nivel que llamamos cultura, la historia, no de las tribus o naciones, sino la del estado del saber, religión, arte, costumbres y lo relacionado con ello, demuestra que el trabajo de investigación se sitúa dentro de un ámbito mucho más moderado. Aún sufrimos de las mismas dificultades que impiden el argumento más amplio, pero muy disminuidas. La evidencia ya no es heterogénea, pero puede clasificarse y compararse más simplemente, mientras que el poder de deshacerse de material extraño, y tratar cada cuestión en su propio grupo de

hechos, hace que el razonamiento en general sea más aprovechable que en la historia general. Esto puede parecer desde un breve examen preliminar del problema, como los fenómenos de la cultura pueden clasificarse y disponerse, paso a paso, en un orden probable de evolución.

Con amplitud de ideas estudiamos el carácter y hábito de la humanidad; presentan a la vez una similitud y consistencia de los fenómenos semejantes a la que llevó a decir al creador de refranes italiano que «todo el mundo es un país», «tutto il mondo è paese». Para la similitud general de la naturaleza humana por una parte, y para la similitud general de las circunstancias de la vida por otra, pueden trazarse y estudiarse esta similitud y consistencia con una oportunidad especial al comparar razas alrededor del mismo grado de civilización. En tales comparaciones debería tenerse poca consideración por la flecha en historia o por el lugar en el mapa; el antiguo habitante de los lagos suizos puede situarse al lado del azteca medieval, y el ojibwa de América del Norte al lado del zulú de Africa del Sur. Como dijo con desprecio el doctor Johnson después de leer los viajes de Hawkesworth sobre los patagonios y los isleños del Mar del Sur: «un grupo de salvajes es como otro». Cualquier museo etnológico puede mostrar lo elocuente que es una generalización así. Examinemos, por ejemplo, los instrumentos de filo y puntiagudos en una colección así; el inventario incluye hacha, azuela, cincel, cuchillo, sierra, rascador, lezna, aguja, lanza y punta de flecha, y de éstos la mayoría o todos pertenecen a las más variadas razas sólo con diferencias de detalle. Por tanto, se trata de ocupaciones salvajes: corte de madera, pesca con red y sedal, juego de la lanza y disparo, hacer fuego, cocinar, trenzado de cuerdas y cestas; todo ello se repite con una uniformidad maravillosa en los estantes de los museos que ilustran la vida de las razas inferiores de Kamchatka a Tierra del Fuego, y de Dahomey a Hawaii. Incluso cuando comparamos a las multitudes bárbaras con naciones civilizadas, se introduce en nuestras mentes la consideración de que, rasgo tras rasgo de la vida de las razas inferiores, pasa a procedimientos análogos a las de las superiores, en formas no demasiado diferentes para ser reconocidas, y a veces en absoluto diferentes. Observemos al moderno campesino europeo usando su hacha y su azada; veamos su comida cociéndose o asándose sobre el fuego de leña; observemos el lugar exacto que mantiene la cerveza en su cálculo de la felicidad; escuchemos su cuento del fantasma en la casa encantada más cercana, y de la sobrina del campesino que fue hechizada con nudos en su interior hasta que le dio un ataque y murió. Si elegimos de esta manera cosas que han cambiado poco en un período largo de siglos, podemos hacer un dibujo donde habrá poca diferencia en la anchura de la mano entre un labrador inglés y un negro de Africa Central. Estas páginas estarán tan llenas de la evidencia de esta correspondencia entre la humanidad, que no hay necesidad de explayarse en sus detalles aquí, pero puede usarse enseguida para ignorar un problema que complicaría el argumento, a saber, la cuestión de la raza. Para el presente objetivo parece posible y conveniente eliminar las variedades hereditarias o las razas del hombre, y tratar a la humanidad como homogénea, aunque situada en diferentes grados de civilización. Los detalles de la búsqueda, creo, probarán que las etapas de la cultura deben compararse sin tener en cuenta hasta dónde, las tribus que usan el mismo instrumento, siguen esta misma costumbre, o

creen que el mismo mito puede diferir en su configuración corporal y el color de su piel y cabello.

Un primer paso en el estudio de la civilización es analizarla minuciosamente en detalles y clasificar éstos en sus propios grupos. Así, al examinar las armas, se clasifican en lanza, garrote, honda, arco y flecha, y así sucesivamente; entre las artes textiles están la fabricación de esteras de redes y varios grados de hacer y tejer hilos; los mitos se dividen bajo encabezamientos como los mitos de la salida y la puesta del sol, mitos de eclipses, mitos de terremotos, mitos locales que explican los nombres de lugares por algún cuento fantástico, mitos epónimos que explican el parentesco de una tribu convirtiendo su nombre en el nombre de un antepasado imaginario; bajo ritos y ceremonias ocurren prácticas tales como los varios tipos de sacrificio a los fantasmas de los muertos y a otros seres espirituales; la vuelta hacia Oriente para el culto, la purificación de la suciedad ceremoniosa o moral por medio de agua o fuego. Estos son varios ejemplos de una lista de cientos, y el trabajo del etnógrafo es clasificar estos detalles con vistas a entender su distribución en geografía e historia, y las relaciones que existen entre ellos. Se puede ilustrar perfectamente cómo es este trabajo comparando estos detalles de cultura con las especies de plantas y animales según las estudia el naturalista. Para el etnógrafo, el arco y la flecha es una especie; el hábito de aplanar los cráneos de los niños es una especie; la práctica de contar números de diez en diez es una especie. La distribución geográfica de estas cosas, y su transmisión de región a región, tiene que estudiarse como el naturalista estudia la geografía de sus especies botánicas y zoológicas. Al igual que ciertas plantas son peculiares de ciertas zonas, también lo son de otros instrumentos como el boomerang australiano, el bastón para hacer fuego polinesio, los pequeños arco y flecha usados como lanceta por las tribus del istmo de Panamá, y de manera similar con un arte, mito o costumbre, encontrado aislado en un terreno particular. Al igual que el catálogo de todas las especies de plantas y animales de una zona representa su flora y fauna, la lista de todos los artículos de la vida general de una gente representa ese total que nosotros llamamos su cultura. E igual que las regiones distantes producen a menudo vegetales y animales análogos, aunque no idénticos, lo mismo hacen los detalles de la civilización de sus habitantes. Lo buena que es una analogía básica entre la difusión de las plantas y animales y la difusión de la civilización se ve cuando nos damos cuenta de hasta qué punto las mismas causas que han introducido las plantas de cultivo y los animales domésticos de la civilización, han introducido con ellas el arte y conocimiento correspondientes. El curso de los acontecimientos que llevó los caballos y el trigo a América, llevó con ellos el uso del revólver y el hacha de hierro, mientras que el viejo mundo recibió a cambio no sólo maíz, patatas y pavos, sino también el hábito de fumar y el coy del marino.

Un asunto que vale la pena considerar es que la importancia de fenómenos culturales similares, repitiéndose en diferentes partes del mundo, proporcionan realmente pruebas incidentales de su propia autenticidad. Hace unos años me fue planteada por un gran historiador una cuestión que pone de manifiesto este punto: «¿Cómo puede una afirmación de costumbres, mitos, creencias, etc., de una tribu salvaje ser tratada como evidencia cuando depende del testimonio de

algún viajero o misionero, que puede ser un observador superficial, más o menos ignorante de la lengua nativa, detallista descuidado del habla, un hombre con prejuicios o incluso deliberadamente mentiroso?» Realmente, todo etnógrafo debería mantener esta pregunta en mente clara y constantemente. Por supuesto, está obligado a usar su mejor juicio y la veracidad de todos los autores que cita, y si es posible obtener varios informes para certificar cada punto en cada localidad. Pero la prueba de repetición entra por encima de estas medidas de precaución. Si dos visitantes independientes en dos países diferentes, digamos un mahometano medieval en Tartaria y un inglés moderno en Dahomey, o un misionero jesuita en Brasil y un metodista en las islas Fiji, están de acuerdo al describir algún arte o rito o mito análogos entre la gente que han visitado, se hace difícil o imposible establecer tal correspondencia por accidente o fraude deliberado. Quizás se puede considerar la historia de un bandolero de Australia un error o una invención, pero ¿conspiró con él un ministro metodista de Guinea para engañar al público contando la misma historia? La posibilidad de un engaño intencionado o no a menudo se excluye por tal estado de cosas como que una afirmación similar se da en dos tierras remotas, por dos testigos, de los que A vivió un siglo antes que B, y B nunca ha oído hablar de A. Lo distantes que están los países, lo lejanas que están las fechas, lo diferentes que son los credos y caracteres de los observadores, en el catálogo de los hechos de la civilización, no necesita más muestra para cualquier persona que eche una ojeada a las notas al pie de página del presente trabajo. Y cuanto más extraña es la afirmación, menos probable es que varias personas en varios lugares se hayan equivocado. Siendo así, parece razonable juzgar que las afirmaciones son fundamentalmente verdaderas, y que su coincidencia cercana y regular se debe a la aparición de hechos similares en varios distritos de la cultura. Ahora se garantizan de este modo los hechos más importantes de la etnografía. La experiencia lleva al estudiante a esperar y descubrir que los fenómenos de la cultura, como resultado de causas similares ampliamente representadas, se repiten una y otra vez en el mundo. Incluso desconfía de afirmaciones aisladas para las que no conoce ningún paralelo, y espera que su autenticidad se demuestre por correspondientes informes de la otra parte de la tierra, o del otro final de la historia. Realmente este modelo de autentificación es tan fuerte que el etnógrafo en su biblioteca puede a veces permitirse decidir, no sólo si un explorador particular es un observador honesto y listo, sino también si lo que informa está de acuerdo con las reglas generales de la civilización. *Non quis, sed quis.*

Volvamos de la distribución de la cultura en diferentes países, a su difusión dentro de estos países. La calidad de la humanidad que en su mayoría tiende a hacer posible el estudio sistemático de la civilización es ese consenso o acuerdo tácito y notable que lleva a poblaciones enteras a unirse en el uso de la misma lengua, a seguir la misma religión y leyes, a ceñirse al mismo nivel general de arte y conocimiento. Es este estado de las cosas el que hace posible ignorar hechos excepcionales y describir las naciones por una especie de promedio general. Es este estado de cosas el que hace posible representar inmensas masas de detalles por unos cuantos hechos típicos, mientras, una vez establecidos, nuevos casos registrados por nuevos observadores entran simplemente en sus lugares para

probar la validez de la clasificación. Hay tal base para esta regularidad en la composición de las sociedades de los hombres que podemos ignorar las diferencias individuales, y así generalizar sobre las artes y opiniones de naciones enteras, tal como, cuando miramos a un ejército desde una colina, olvidamos al soldado individual, a quien, de hecho, apenas podemos distinguir de la masa, mientras vemos cada regimiento como un cuerpo organizado, separándose o concentrándose, avanzando o retrocediendo. En algunas ramas del estudio de las leyes sociales es ahora posible acudir en ayuda de la estadística, y apartar las acciones especiales de grandes comunidades mezcladas de hombres por medio de los programas de los recaudadores de impuestos, o las tablas de la oficina de seguros. Entre los modernos argumentos sobre las leyes de acción humana, ninguno tiene un efecto más profundo que las generalizaciones tales como las de M. Quetelet, sobre la regularidad, no sólo de asuntos como la estatura media y los porcentajes anuales de nacimiento y muerte, sino también de la repetición, año tras año, de tales productos oscuros y aparentemente incalculables de la vida nacional, como el número de asesinatos y suicidios, y la proporción de las mismas armas del crimen. Otros casos sorprendentes son la regularidad anual de personas asesinadas accidentalmente en las calles de Londres, y de cartas sin señas echadas en los buzones de las oficinas de correos. Pero al examinar la cultura de las razas inferiores, lejos de tener dominio de los hechos aritméticos medidos de la estadística moderna, quizás tengamos que juzgar la condición de las tribus a partir de los informes imperfectos dados por los viajeros o misioneros, o incluso razonar sobre reliquias de razas prehistóricas cuyos nombres y lenguas ignoramos. Ahora, a primera vista, éstos nos pueden parecer materiales indefinidos y no prometedores para una investigación científica. Pero de hecho ni son indefinidos ni poco prometedores, sino que dan evidencia de que son buenos y definidos hasta donde funcionan. Hay datos que, por la manera diferente en que denotan por separado la condición de la tribu a la que pertenecen, permitirán comparación con los datos del estadista. El hecho es que una punta de flecha de piedra, una estaca tallada, un ídolo, un túmulo sobre una tumba donde se han enterrado esclavos y propiedades para el uso de los muertos, un informe de los ritos de un hechicero para hacer lluvia, una tabla de numerales, la conjugación de un verbo son cosas que expresan el estado de una gente con referencia a un punto particular de la cultura, tan fielmente como el número clasificado de muertes por envenenamiento, y de cajas de té importado, expresan de manera diferente otros resultados parciales de la vida general de toda una comunidad.

Que toda una nación deba tener un vestuario especial, herramientas y armas especiales, leyes especiales de matrimonio y propiedad, doctrinas morales y religiosas especiales, es un hecho notable, que apenas apreciamos, porque hemos vivido toda nuestra vida en medio de él. La etnografía tiene que tratar especialmente estas cualidades generales de cuerpos organizados de hombres. Aunque, al generalizar sobre la cultura de una tribu o nación y apartar las peculiaridades de los individuos que la componen como importantes para el resultado principal, debemos tener cuidado de no olvidar qué compone este resultado principal. Hay gente tan resuelta a la vida separada de los individuos que no pueden comprender una noción de la acción de una comunidad como total —tal observador, in-

capaz de una visión amplia de la sociedad, se describe apropiadamente al decir que él «no puede ver el bosque debido a los árboles». Pero, por otra parte, el filósofo puede estar tan obsesionado por leyes generales de la sociedad que descuida a los actores individuales, o sea a quienes componen esta sociedad; de él se puede decir que los árboles le impiden ver el bosque. Sabemos cómo las costumbres, artes e ideas se forman entre nosotros por las acciones combinadas de muchos individuos de los cuales tanto el motivo como el efecto de las acciones a menudo son vistos de manera diferente por nosotros. La historia de un invento, una opinión, una ceremonia, es una historia de sugerencia y modificación, ánimo y oposición, beneficio personal y prejuicio de grupo, y los individuos involucrados actúan de acuerdo con sus propios motivos, según están determinados por su carácter y circunstancias. Así, vemos a veces a individuos que actúan para sus propios fines sin pensar apenas en su efecto sobre la sociedad a la larga, y a veces tenemos que estudiar los movimientos de la vida nacional como total, donde los individuos que cooperan en ella están totalmente detrás de nuestra observación. Pero al ver que la acción social colectiva es el mero resultado de muchas acciones individuales, es obvio que estos dos métodos de investigación, si se siguen correctamente, deben ser absolutamente consistentes.

Al estudiar la repetición de hábitos o ideas especiales en varios distritos y su predominio dentro de cada distrito, se nos presentan pruebas de causalidad regular que producen los fenómenos de la vida humana, y de las leyes de mantenimiento y difusión de acuerdo con las cuales estos fenómenos establecen condiciones estándar permanentes de la sociedad, en etapas definidas de cultura. Pero, al dar total importancia a la evidencia que soporta estas condiciones estándar de la sociedad, seamos cuidadosos para evitar un peligro que puede coger en una trampa al estudiante imprudente. Por supuesto las opiniones y hábitos pertenecientes en común a las masas de la humanidad son en gran medida los resultados de un juicio profundo y un saber práctico. Pero, en gran medida, no es así. Que numerosas sociedades de hombres hayan creído en la influencia del ojo del diablo y la existencia de un firmamento, hayan sacrificado esclavos y propiedades a los fantasmas de los difuntos, hayan transmitido tradiciones de gigantes asesinando a monstruos y hombres que se vuelven bestias, es la base para mantener que estas ideas se produjeron realmente en las mentes de los hombres por causas eficientes, pero no es la base para mantener que los ritos en cuestión son útiles, las creencias profundas, y la historia auténtica. Esto puede parecer a primera vista un tópico, pero, de hecho, es la negación de una falacia que afecta profundamente a las mentes de todos excepto de una pequeña minoría crítica de la humanidad. Popularmente, lo que todo el mundo dice debe ser verdad, lo que todo el mundo hace debe estar bien («Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque Catholicum»), y así sucesivamente. Existen varios tópicos, especialmente en historia, derecho, filosofía y teología, donde incluso entre la gente educada con la que vivimos se piensa que la causa por la que los hombres tienen una opinión, o practican una costumbre, no es necesariamente una razón por la que deberían hacerlo. Hoy, colecciones de evidencia etnográfica muestran notables evidencias comunes entre multitud de personas con respecto a ciertas tradiciones, creencias y usos; y es

probable que se usen indebidamente en defensa directa de estas mismas instituciones; se sondea incluso a las antiguas naciones bárbaras con el fin de hacer perdurar sus opiniones en contra de lo que se llaman ideas modernas. Como me ha ocurrido más de una vez encontrar mis colecciones de tradiciones y creencias así establecidas para probar su propia verdad objetiva, sin un examen propio de las bases sobre las que fueron realmente percibidas, aprovecho esta ocasión para recalcar que la misma línea de argumento servirá igualmente para demostrar, por el amplio y fuerte acuerdo de las naciones, que la tierra es plana, y la pesadilla de la visita de un demonio.

Una vez demostrado que los detalles de la cultura se pueden clasificar en númerosos grupos etnográficos de artes, creencias, costumbres y el resto, la consideración llega hasta donde los hechos incorporados en estos grupos se producen por la evolución de uno y otro. Apenas necesita señalarse que los grupos en cuestión, aunque juntos por un carácter común, no están precisamente definidos. Para tomar de nuevo la ilustración de la historia natural, debe decirse que hay especies que tienden a extenderse en variedades. Y cuando se plantea qué relaciones mantienen estos grupos con otros, está claro que el estudiante de los hábitos de la humanidad tiene una gran ventaja sobre el estudiante de las especies de plantas y animales. Entre los naturalistas es una pregunta abierta si una teoría del desarrollo de las especies es una relación de transiciones que realmente tuvieron lugar o un mero esquema ideal útil para la clasificación de las especies cuyo origen fue realmente independiente. Pero entre los etnógrafos no existe tal pregunta en cuanto a la posibilidad de tipos de instrumentos, o hábitos, o creencias que se desarrollan una a partir de otra, ya que nuestro más familiar conocimiento reconoce el desarrollo en la cultura. La invención mecánica proporciona ejemplos apropiados del tipo de desarrollo que afecta a la civilización a la larga. En la historia de las armas de fuego, el pesado fusil de rueda, en el cual una rueda de acero cortada era movida por un tirador contra la piedra hasta que una chispa cogía el cebo, llevó a la invención del más útil fusil de chispa, de los cuales aún cuelgan algunos en las cocinas de nuestras casas de campo, para que los niños disparen con ellos a pequeños pájaros en Navidad; el fusil de chispa que a su vez fue pasado por una obvia modificación al fusil de percusión, el cual está justo cambiando su antigua disposición para ser adaptado de la carga por la boca a la carga por la recámara. El astrolabio medieval pasó al cuadrante, descartado a su vez por el marino, quien usa el sextante, más delicado, y así es a través de la historia de un arte y un instrumento después de otro. Conocemos estos ejemplos de progresión como historia directa, pero esta noción de desarrollo en casa es tan perfecta en nuestras mentes que, por medio de ella, reconstruimos la historia perdida sin escrúpulos, confiando en el conocimiento general de los principios del pensamiento y acción humanas como guía para ordenar propiamente los hechos. Tanto si la crónica habla o se mantiene en silencio sobre ese punto, nadie que comparase un arco largo y un arco cruzado dudaría que el arco cruzado era un desarrollo del instrumento más simple. Por tanto, entre los perforadores de fuego de los salvajes para encender por fricción, parece ser que la máquina que funcionaba con una cuerda o arco es una mejora posterior sobre el más torpe instrumento primitivo retorcido entre las manos. Esta clase instructiva

de ejemplares que a veces descubren los anticuarios, hachas prehistóricas de bronce modeladas sobre el tipo pesado de hacha de piedra, apenas pueden explicarse excepto como primeros pasos en la transición de la Edad de Piedra a la Edad de Bronce, para ser seguidos por la siguinte etapa de progreso, en la que se descubre que el nuevo material es adecuado para un modelo más práctico y menos derrochador. Y así, en las demás ramas de nuestra historia, llegarán de nuevo series de hechos que pueden disponerse siguiendo uno a otro en un orden particular de desarrollo, pero que apenas soportarán ser invertidos y seguidos en orden contrario.

Entre la evidencia que nos ayuda a trazar los cursos que ha seguido la civilización del mundo está esa gran clase de hechos a denotar que he considerado convenientemente introducir con el término «supervivencias». Son procesos, costumbres, opiniones, etc., que se han llevado por la fuerza del hábito un nuevo estado de sociedad diferente al que tenían en su hogar original, y así permanecen como pruebas y ejemplos de una condición antigua de la cultura de la cual ha surgido una nueva. Así, conozco a una anciana de Somerset cuyo telar manual data de antes de la introducción de la «lanzadera volante», cuya moderna aplicación nunca ha llegado a aprender, y la he visto lanzar su lanzadera de mano a mano de manera verdaderamente clásica; esta anciana no está un siglo más atrás de su tiempo, sino que es un caso de supervivencia. Estos ejemplos a menudo nos hacen retroceder a los hábitos de hace cientos e incluso miles de años. La hoguera del solsticio de verano es una supervivencia; la cena de todas las almas de los campesinos bretones por los espíritus de los muertos es una supervivencia. El simple mantenimiento de hábitos antiguos es sólo una parte de la transición de tiempos viejos a nuevos y cambiantes. Un serio trabajo de la sociedad antigua puede irse a pique con la diversión de las generaciones posteriores, y su seria creencia de demora en el folclore infantil, mientras los hábitos reemplazados de vida antigua pueden modificarse en formas modernas todavía poderosas para el bien y el mal. A veces, los viejos pensamientos y prácticas irrumpirán de nuevo, para la sorpresa de un mundo que los pensaba muertos desde hace mucho o muriendo; aquí la supervivencia pasa a resurgimiento, como ha pasado últimamente de manera notable en la historia del espiritualismo moderno, un tema lleno de instrucción desde el punto de vista del etnógrafo. El estudio de los principios de supervivencia no tiene, realmente, ninguna pequeña importancia práctica, ya que la mayor parte de lo que llamamos superstición está incluida dentro de la supervivencia, y de esta manera está abierto al ataque de su más mortal enemigo, una explicación razonable. Insignificante, además, como lo son en sí mismas las multitudes de los hechos de la supervivencia, su estudio es tan efectivo para trazar el curso del desarrollo histórico a través del cual es posible entender su significado, que se convierte en un punto vital de la investigación etnográfica para ganar la visión más clara posible de su naturaleza. Esta importancia puede justificar el detalle aquí dedicado a un examen de la supervivencia, bajo la evidencia de tales juegos, dichos populares, costumbres, supersticiones y similares que pueden servir para ver la manera de su operación.

El progreso, la degradación, la supervivencia, el resurgimiento, la modificación son todos modos de conexión que unen la compleja red de la civilización.

Sólo se necesita una ojeada a los detalles triviales de nuestra vida diaria para hacernos pensar hasta dónde somos realmente sus creadores, y hasta dónde sólo los transmisores y modificadores de los resultados de épocas pasadas. Mirando alrededor de las habitaciones en que vivimos, podemos intentar hasta dónde el que sólo conoce su propia época es capaz de comprender incluso ésta perfectamente. Aquí está la madreselva de Asiria, la flor de lis de Anjou, una cornisa con un final griego en el techo, el estilo de Luis XIV y su pariente el Renacimiento comparten el espejo entre ellos. Transformados, cambiados o mutilados, estos elementos del arte aún llevan su historia estampada sobre ellos; y si la historia aún más atrás es más difícil de leer, no vamos a decirlo porque no podemos discernir claramente si allí hay por tanto historia. Es así incluso con la moda de la ropa que llevan los hombres. Los ridículos faldones pequeños del abrigo de postillón alemán muestran cómo llegaron a reducirse a estos absurdos rudimentos; pero las fajas de los clérigos británicos ya no permiten mostrar su historia, y parecen bastante extrañas hasta que uno ve las etapas intermedias por las que pasaron desde los más útiles y anchos cuellos, como el que Milton lleva en su retrato, y que dieron su nombre a la *«band-box»* que usaban para estar en casa. De hecho, los libros de indumentaria, que muestran cómo un adorno crecía o se hundía por etapas y pasaba a otro, ilustran con mucha fuerza y claridad la naturaleza del cambio y el crecimiento, el resurgimiento y la decadencia, que van de año en año en los asuntos más importantes de la vida. En los libros, de nuevo, vemos a cada escritor no por y para sí mismo, sino ocupando su propio lugar en la historia; miramos a través de cada filósofo, matemático, químico, poeta, los antecedentes de su educación —de Leibniz a Descartes, de Platón a Priestley, de Milton a Homero. Quizás el estudio de la lengua ha hecho más que cualquier otro para eliminar las ideas de oportunidad e invención arbitraria de nuestra visión del pensamiento y acción humanos, y para sustituir por ellos una teoría de desarrollo a través de la cooperación de hombres individuales, a través de procesos razonables e inteligentes donde se conocen totalmente los hechos. Rudimentaria como todavía es la ciencia de la cultura, los síntomas se están haciendo tan fuertes que, incluso los que parecen ser fenómenos más espontáneos y sin motivo, difieren de forma tan contundente como los hechos de la mecánica. En el pensamiento popular, ¿qué es más indefinido e incontrolado que los productos de la imaginación en los mitos y fábulas? Aunque ninguna investigación sistemática de la mitología, basándose en una amplia evidencia podrá demostrar con claridad que tales esfuerzos de imaginación sean un desarrollo de etapa a etapa, y que una producción de uniformidad dé resultado a partir de uniformidad de causa. Aquí, como en los demás lugares, la espontaneidad sin causa se ve retroceder cada vez más hacia un cobijo dentro de los oscuros recintos de la ignorancia; al igual que la oportunidad, que aún mantiene su puesto entre lo vulgar como una causa real de acontecimientos de otro modo inexplicables; mientras que, para los hombres educados no ha significado nada más que la misma ignorancia durante mucho tiempo. Sólo cuando las personas no pueden ver la línea de conexión en los acontecimientos, es cuando se dejan llevar por las nociones de impulsos arbitrarios, fenómenos sin causa, oportunidad y absurdo, e inexplicabilidad indefinida. Si los juegos infantiles, las costumbres sin objetivo, las supersticiones

absurdas se establecen como espontáneas porque nadie puede decir exactamente cómo llegaron a existir, la afirmación puede recordarnos al efecto cómo los hábitos excéntricos de la planta del arroz silvestre tuvo, en la filosofía de una tribu india roja, una disposición para ver de otro modo los efectos del control de la voluntad personal en la armonía de la naturaleza. El Gran Espíritu, decían estos teólogos sioux, hacía todas las cosas excepto el arroz silvestre; pero el arroz silvestre llegaba por casualidad.

«El hombre», dijo Wilhelm von Humboldt, «siempre se relaciona con lo que tiene a mano (der Mensch Knüpft immer an Vorhandenes an)». La noción de la continuidad de la civilización contenida en esta máxima no es ningún principio filosófico vacío, pero enseguida se hace práctico por la consideración de que quien desea entender su propia vida debería conocer las etapas a través de las cuales sus opiniones y hábitos se han convertido en lo que son. Auguste Comte apenas exageró la necesidad de este estudio del desarrollo, cuando declaró al principio de su «Filosofía positiva» que «ningún concepto puede entenderse si no es a través de la historia» y su frase, a la larga, se extenderá a la cultura. Mirar la vida moderna a la cara y esperar comprenderla por mera inspección es una filosofía cuya debilidad puede probarse fácilmente. Imaginemos a cualquiera explicando el dicho trivial, «me lo ha dicho un pajarito», sin conocer la antigua creencia en el lenguaje de los pájaros y las bestias, del que el doctor Dasent, en su introducción a los cuentos de Norse, traza razonablemente el origen. A los intentos ingeniosos de explicar a la luz de la razón cosas que quieren la luz de la historia para mostrar su significado, se debe mucho de lo absurdo aprendido en el mundo. Sir H. S. Maine, en su «Ley Antigua», da un claro ejemplo. En toda la literatura que encierra la pretendida filosofía de la ley, señala, no hay nada más curioso que las páginas de una sofistería elaborada en las que Backstone intenta explicar y justificar cómo la norma extraordinaria de la ley británica, sólo recientemente modificada, prohibía a los hijos del mismo padre con madres diferentes heredar la tierra entre ellos. Para Sir H. S. Maine, conociendo los hechos del caso, fue fácil explicar su origen real de las «Costumbres de Normandía», donde, de acuerdo con el sistema de consanguinidad o parentesco por parte del varón, los hermanos de la misma madre pero de padres diferentes no eran por supuesto parientes en absoluto entre ellos. Pero cuando esta norma «se transplantó a Gran Bretaña, los jueces ingleses, quienes no tenían ninguna clave para su principio, la interpretaron como una prohibición general contra la herencia de los medios hermanos, y la extendieron a los hermanos consanguíneos, es decir, a hijos del mismo padre con diferentes esposas». Más tarde, Blackstone buscó en esta metedura de pata la perfección de la razón, y la encontró en el argumento de que el parentesco a través de ambos padres debería prevalecer incluso sobre un grado de parentesco más cercano a través de un solo padre[1]. Estos son los riesgos que corren los filósofos al separar cualquier fenómeno de la civilización de su relación con acontecimientos pasados, y tratarlo como un hecho aislado.

Al seguir el gran trabajo de la etnografía racional, la investigación de las causas que han producido los fenómenos de la cultura y las leyes a las que están subordinados, es conveniente trabajar tan sistemáticamente como sea posible un esquema de la evolución de esta cultura a lo largo de sus muchas líneas. En el

siguiente capítulo [de cultura primitiva], sobre el desarrollo de la cultura, se intenta esbozar un curso teórico de la civilización entre la humanidad, tal como parece en su totalidad más conforme con la evidencia. Comparando las varias etapas de la civilización entre las razas que la historia conoce, con la ayuda de inferencia arqueológica de los restos de las tribus prehistóricas, parece posible juzgar de manera tosca sobre una primera condición general del hombre, la cual se considera una condición primitiva desde nuestro punto de vista, cualquiera que sea el estado anterior que pueda haber estado tras ella en realidad. Esta hipotética condición primitiva corresponde en gran medida a las modernas tribus salvajes, que, a pesar de su diferencia y distancia, tienen en común ciertos elementos de la civilización, los cuales parecen restos de un estado anterior de la raza humana. Si esta hipótesis fuese verdadera, entonces, a pesar de la interferencia continua de la degeneración, la tendencia principal de la cultura desde los tiempos primitivos hasta los tiempos modernos han sido del salvajismo hacia la civilización. Casi todos, entre los miles de hechos discutidos en los sucesivos capítulos, tienen relación directa con el problema de esta vinculación de la vida salvaje con la civilizada. La supervivencia en la cultura, al disponer en el transcurso de la civilización de hitos históricos llenos de significado para aquellos que saben descifrar sus signos, se erige incluso ahora en monumento al pensamiento bárbaro y a la vida. Su investigación dice mucho a favor de la visión que los europeos pueden encontrar entre los groenlandeses o maories con muchos rasgos que permiten tener una idea de sus propios primitivos antepasados. Después, llega el problema del origen de la lengua. Aunque aún quedan muchas partes oscuras de este problema, sus posiciones más claras están abiertas a la investigación de si el habla tuvo su origen entre la humanidad en estado salvaje, y el resultado de la investigación es que, consecuentemente con toda evidencia conocida, éste puede haber sido el caso. Del examen del arte de contar, se muestra una consecuencia más definida. Se puede afirmar con seguridad que este importante arte no sólo se encuentra en un estado rudimentario entre las tribus salvajes, sino que la evidencia satisfactoria prueba que la numeración se ha desarrollado por una intervención racional desde su estado más bajo hasta el que nosotros poseemos. El examen de la mitología en el primer volumen está realizado en gran parte desde un punto de vista especial, sobre la evidencia recogida para un objetivo especial, el de trazar la relación entre los mitos de las tribus salvajes y sus análogos entre naciones más civilizadas. El resultado de esta investigación prueba que el primer creador de mitos surgió y creció entre multitudes salvajes, estableciendo un arte que sus más cultos sucesores seguirían, fuesen confundidos por la historia, se les adornase y diese forma en poesía, o se desechasen como disparate.

Quizás en ningún lugar se necesiten tan amplios planteamientos del desarrollo histórico como en el estudio de la región. A pesar de todo lo que se ha escrito para dar a conocer al mundo las teorías inferiores, las ideas populares de su lugar en la historia y su relación con las creencias de las naciones superiores son aún de tipo medieval. Es maravilloso contrastar algunos diarios de misioneros con los ensayos de Maz Müller, y establecer el odio y ridículo no apreciados que se prodigan por un estrecho celo hostil sobre el brahmanismo, budismo, zoroastris-

mo, junto a la simpatía católica con la que un amplio y profundo conocimiento puede examinar las fases nobles y antiguas de la conciencia religiosa del hombre; tampoco, debido a que las religiones de las tribus salvajes pueden ser rudas y primitivas comparadas con los sistemas asiáticos, se encuentran demasiado bajas para el interés e incluso para el respeto. La cuestión realmente se encuentra entre entenderlas y malentenderlas. Pocos de los que entreguen sus mentes a dominar los principios generales de la religión salvaje nunca volverán a considerarla ridícula o su conocimiento superfluo para el resto de la humanidad. Lejos de que sus creencias y prácticas sean un montón de disparates, son consistentes y lógicas en un grado tan alto como para empezar, tan pronto como sean aproximadamente clasificadas, a exponer los principios de su formación y desarrollo; y estos principios prueban ser esencialmente racionales, a pesar de trabajar en una condición mental de intensa e invertebrada ignorancia. Yo mismo he empezado a examinar sistemáticamente, entre las razas inferiores, el desarrollo del animismo con un sentido de intentar una investigación que está muy cerca de la actual teología de nuestros propios días; es decir, la doctrina de las almas y de otros seres espirituales en general. Más de la mitad del presente trabajo está ocupada con evidencias de todas las religiones del mundo, exponiendo la naturaleza y el significado de este gran elemento de la filosofía de la religión, y trazando su transmisión, expansión, restricción, modificación, a lo largo del curso de la historia en medio de nuestro pensamiento moderno. Tampoco están las cuestiones de pequeña importancia práctica que deben ser planteadas en un intento similar de trazar el desarrollo de ciertos ritos y ceremonias prominentes —costumbres tan llenas de enseñanza en lo referente a los poderes más profundos de la religión, que son su expresión externa y su resultado práctico.

Sin embargo, en estas investigaciones, realizadas más desde un punto de vista etnográfico que teológico, ha parecido haber poca necesidad de entrar en un directo argumento polémico, que realmente he tratado de evitar todo lo posible. La conexión que atraviesa la religión, desde sus formas más rudas hasta el estado de un cristianismo ilustrado, puede tratarse convenientemente con poco recurso a la teología dogmática. Los ritos de sacrificio y purificación pueden estudiarse en sus etapas de desarrollo sin entrar en cuestiones de su autoridad y valor, ni un examen de las fases sucesivas de la creencia del mundo en una vida futura pide una discusión de los argumentos aducidos a favor o en contra de la misma doctrina. Los resultados etnográficos pueden dejarse como materiales para los teólogos, y quizás no pasará mucho tiempo antes de que la evidencia tan llena de significado ocupe su lugar legítimo. Para volver de nuevo a la analogía de la historia natural, pronto puede llegar el momento en que se considerará irrazonable que el estudiante científico de teología no tenga un conocimiento competente sobre los principios de las religiones de las razas inferiores, así como que el fisiólogo mire con el desprecio de hace cincuenta años la evidencia derivada de las formas más inferiores de vida, considerando la estructura de nuevas criaturas invertebradas asunto no digno de su estudio filosófico.

No simplemente como cuestión de curiosa investigación, sino como una importante guía práctica para el entendimiento del presente y la formación del futuro; la investigación en el origen y primer desarrollo de la civilización debe ser

llevada con entusiasmo. Toda posible avenida de conocimiento debe ser explorada, intentar ver si toda puerta está abierta. Ningún tipo de evidencia debe dejarse sin tocar a causa de su lejanía o complejidad, pequeñez o trivialidad. La tendencia de la investigación moderna se dirige cada vez más hacia la conclusión de que si la ley está en cualquier lugar, está en todos los lugares. Desesperarse por lo que una colección y el estudio de los hechos puede acarrear, y declarar cualquier problema insoluble porque es difícil y remoto, está en el lado equivocado de la ciencia; y quien elija un trabajo sin esperanza puede ponerse a descubrir los límites del descubrimiento. Se recuerda a Comte, empezando en su informe de astronomía con una afirmación sobre la limitación necesaria de nuestro conocimiento de las estrellas: concebimos, nos dice, la posibilidad de determinar su forma, distancia, tamaño y movimiento, mientras que nunca seríamos capaces de estudiar por ningún método su composición química, su estructura mineralógica. Si el filósofo hubiese vivido para ver la aplicación del análisis del espectro para este mismo problema, la proclamación de su desalentadora doctrina sobre la necesaria ignorancia, quizás se hubiera retractado a favor de una visión más esperanzadora. Y parece estar con la filosofía de una remota vida humana como con el estudio de la naturaleza de los cuerpos celestiales. Los procesos distinguidos en las primeras etapas de nuestra evolución mental distan de nosotros en el tiempo como las estrellas distan de nosotros en el espacio, pero las leyes del universo no se limitan con la observación directa de nuestros sentidos. Hay mucho material para usar en nuestra investigación; muchos investigadores se ocupan de dar forma a este material, aunque se ha hecho poco en proporción a lo que queda por hacer; y no parece demasiado decir que los vagos perfiles de una filosofía de la historia primitiva están empezando a aparecer ante nosotros.

## Nota

1. Blackstone, «Comentarios». «Como la propia sangre de cada hombre se compone de la sangre de sus respectivos antepasados, él solamente es propiamente de la sangre total con otro, quien tiene (hasta donde la distancia de los grados lo permite) todos los ingredientes en la composición de su sangre que tiene el otro». etc.

# Franz Boas
# 1858-1942

## Antecedentes

Aunque hubo muchos antropólogos norteamericanos antes de Franz Boas, él fundó el primer departamento universitario de Norteamérica (en la Universidad de Clark, en 1888), y él mismo fue una especie de embudo a través del cual pasó toda la antropología norteamericana entre su juventud del siglo XIX y su madurez del siglo XX.

Boas (como muchos antropólogos de la época) nació y fue educado en Alemania —hecho importante en la historia del tema, que hizo que la influencia francesa entrase después en la antropología americana. Su familia era activamente liberal, inactivamente judía. Su padre era un hombre de negocios con éxito; su «muy idealista» (su propia descripción) madre, activa en asuntos cívicos. Sus primeros diecinueve años los pasó en escuelas locales, donde desarrolló amplios estudios sobre la historia natural y la botánica y se convirtió en un pianista competente. Durante su vida mantuvo estrechos lazos familiares.

A los veinte años, empezó en la universidad, trasladándose de Heildelberg a Bonn y finalmente a Kiel, donde recibió su doctorado en 1881. Estudió física, después matemáticas, y acabó con geografía. Su tesis fue «Contribuciones al entendimiento del color del agua». Hay historias conflictivas sobre las cicatrices de su cara; algunos dicen que se las hizo en un duelo mientras estaba en la universidad; por lo menos en una ocasión él mismo las atribuyó a los arañazos de un oso polar.

Firme creyente en el valor de la información de primera mano, en 1883 decidió emprender una expedición para investigar el agua del mar Artico. Su año de estancia con los balleneros y esquimales convirtió a Boas en etnógrafo y lo convenció de que el conocimiento obtenido únicamente por la observación es inútil sin comprender las tradiciones que le condicionan. Esta comprensión, junto a la gran amistad de sus huéspedes, precipitó lo que sería el interés de su vida, la investigación del campo como un camino real hacia la antropología.

Pasó el invierno de 1884-1885 en Nueva York; luego volvió a Alemania al museo für Völkerkunde, donde aceptó un nombramiento de geografía en la Universidad de Berlín. Entonces, inspirado por un grupo de visitantes indios bella coola, se dispuso a empezar el estudio de toda su vida sobre los indios de la costa de Columbia Británica. Cuando volvió a Alemania un año más tarde, se casó, decidió convertirse en norteamericano y renunció a su posición en la Universidad de Berlín.

En 1888 regresó a Columbia Británica y empezó a dar clases y a investigar en la Universidad de Clark, período marcado por muchas publicaciones sobre lingüística, teoría etnológica, antropometría, folclore y los objetivos de la etnología.

Boas dejó Clark en 1892 para convertirse en jefe adjunto de antropología en la Exposición de Chicago. Cuando de la exposición que hizo el Field Museum o Museo del Trabajo de Campo, él pasó a ser conservador de antropología. Obligado a renunciar debido a conflictos personales (era un hombre riguroso), Boas se trasladó al Museo Americano de Historia Natural de Nueva York y pronto empezó a dar conferencias en Columbia.

En 1899 Boas se convirtió en profesor, y, de 1901 a 1905, fue también conservador del Museo Americano. Debido a conflictos personales, se vio forzado a dejar el museo. No obstante, en este momento estaba bien establecido y preparado para dedicar todos sus esfuerzos a la enseñanza y la investigación. Construyó un hogar en las empalizadas de New Jersey, que sería un punto de reunión para los hijos y nietos de Boas durante toda su vida.

Hay opiniones contrastadas sobre la calidad de la enseñanza de Boas, pero en general se está de acuerdo en que fue «el fundador del moderno trabajo de campo en América» y que preparó a una generación de brillantes y productivos antropólogos. Boas no era un buen conferenciante. Introdujo pocos datos concretos en sus conferencias (y poco más en sus libros etnográficos). Daba por supuestos los antecedentes anteriorers de los estudiantes y su habilidad lingüística, para desaliento de muchos. Sin embargo, para el estudiante inspirado y responsable, Boas era un magnífico profesor. El calor personal que su familia conocía, se extendió al pequeño e íntimo grupo de sus más talentosos estudiantes.

En 1910 Boas ayudó a establecer la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas en México. Sirviendo como director residente en 1911-1912, tuvo influencia en la introducción de nuevos métodos estratigráficos de excavación. Publicó el que puede ser su libro más famoso, *The Mind of Primitive Man*, en 1911 en un esfuerzo para ayudar a aclarar la relación, o la falta de ella, entre la cultura y los tipos físicos humanos. Su enfoque revolucionario a la lengua en el estudio de la cultura fue seminal en la creación del terreno de la lingüística comparativa.

En 1914, un cáncer que atacaba a un nervio facial le llevó a una parálisis permanente en la mitad de su rostro, pero no dañó su enérgica constitución, y seis semanas después de la cirugía se fue a realizar un trabajo de campo en Puerto Rico. La década de 1920 se oscureció por las muertes de su mujer y de dos de sus hijos. A pesar de sus pérdidas, continuó con la investigación y la enseñanza; mantuvo su interés en los problemas raciales y los derechos civiles, y se alarmó por la subida del

nazismo alemán. Cuando Hitler llegó al poder, todos los trabajos de Boas se quemaron públicamente en Kiel.

Se jubiló de Columbia en 1936, pero continuó escribiendo y dando conferencias en reuniones públicas. Publicó más de seiscientos artículos, así como lo que muchos llaman su libro básico de la etnografía kwakiutl.

Boas, hombre cuyo espíritu fuerte hizo científica la antropología norteamericana, murió mientras daba un almuerzo a sus amigos y asociados en el Club Universitario de Columbia, el 21 de diciembre de 1942.

## Introducción

Intentar seleccionar piezas representativas de la obra inmensa de Franz Boas hace que uno sea profundamente consciente de lo mucho que contribuyó a la disciplina a través de los estudiantes que preparó y la tradición oral. Sus escritos tienden a ser tan específicos como para ser adecuados solamente en un contexto muy estrecho; para obtener lo mejor de la mayor parte del trabajo de Boas uno debe estar inmerso en él. Por tanto, hemos elegido dos piezas que consideramos se centran en sus más importantes contribuciones: una discute la profesionalización de la investigación en el terreno y la otra ataca el uso descuidado del método comparativo. Esto se deja mucho, como su continuo ataque al racismo, el cual sintetizó en *The Mind of Primitive Man* (1911). Su análisis concluye que la variedad de las culturas, encontrada en asociación con cualquier raza, es tan amplia como para probar que no existe ninguna relación entre raza y cultura. También concluyó que la variación de fenotipos dentro de una raza hace imposible hablar de razas inferiores y superiores.

Boas mantuvo esta posición sobre la raza durante toda su vida. En un artículo en 1932 afirmó que la diferencia entre las poblaciones es independiente de las características raciales mientras que es una función de diferencias culturales. La fecha de ese artículo es importante, y también lo es el hecho de que fue publicado en alemán. Fue justo un año antes del dominio de Hitler en Alemania.

Boas publicó su ataque al método comparativo en 1896. Ese artículo, «Las limitaciones del método comparativo de la antropología», fue la primera expresión de relativismo cultural, el cual Boas hizo mucho para crear y es todavía una posición mantenida fuertemente en antropología. De acuerdo con los principios del relativismo cultural, todas las culturas son iguales y comparables; no hay culturas inferiores y superiores. Por tanto es imposible, dijo Boas, ordenar las culturas en un esquema evolutivo. Una mejor manera de decir esto hubiera sido que siempre que hacemos un juicio de bueno o malo, mejor o peor, sobre las culturas, lo hacemos necesariamente sobre la base de ciertas premisas abiertas o cubiertas. Tales premisas están ciertamente limitadas por la cultura y probablemente son etnocéntricas. Por tanto, si un rasgo es el mismo de una cultura a la siguiente, es una pregunta difícil, y si una cultura es «mejor» que otra es una pregunta estúpida. Puesto así, podemos ver que el sentimentalismo más que la evolución es el enemigo del relativismo cultural.

Aquí están algunas de las limitaciones del método comparativo según Boas:

1. Es imposible explicar todos los tipos de cultura afirmando que son similares debido a la similitud de la mente humana.
2. El descubrimiento de rasgos similares en sociedades diferentes no es tan importante como la escuela comparativa consideraría.

3. Los rasgos similares se pueden haber desarrollado por muchas razones diferentes en culturas diferentes.
4. La visión de que las diferencias culturales son insignificantes no tiene base. Son las diferencias culturales las que tienen mayor importancia etnográfica.

Boas intentó sustituir el método comparativo con un método que acentuaba los siguientes puntos:

1. Las costumbres deben estudiarse con detalle y como parte del total cultural.
2. La distribución de una costumbre dentro de culturas vecinas también debería analizarse.

Según Boas este método permitiría al estudiante 1) manifestar los factores ambientales que influyen en una cultura, 2) aclarar los aspectos psicológicos que forman la cultura, y 3) aclarar la historia del desarrollo local de una costumbre.

Esto, obviamente, es una llamada al método inductivo de la antropología. Boas enseñó que el primer trabajo de la antropología fue estudiar las sociedades individuales y que las generalizaciones comparativas podían llegar sólo en base a los datos acumulados. Su importancia dentro de la disciplina es precisamente esta visión, que la antropología debía convertirse en una disciplina que usase el método científico de inducción. En una época en que el método científico era crucialmente importante en los círculos intelectuales, no es sorprendente que la idea de Boas se considerase la alternativa correcta al método comparativo, cuyo uso de datos de diferentes culturas se ha llevado al exceso.

# 4. Las limitaciones del método comparativo de la antropología*

La antropología moderna ha descubierto el hecho que la sociedad humana ha crecido y se ha desarrollado en todos los lugares, de tal modo que sus formas, sus opiniones y sus acciones tienen muchos rasgos fundamentales en común. Este descubrimiento trascendental implica que existen leyes que gobiernan el desarrollo de la sociedad; que son aplicables a nuestra sociedad, así como a las de tiempos pasados y tierras lejanas; que su conocimiento será un medio de entender las causas que avanzan y retrasan la civilización; y que, guiados por este conocimiento, podemos esperar gobernar nuestras acciones para que de ellas se derive el mayor beneficio para la humanidad. Desde que este descubrimiento se ha formulado claramente, la antropología ha empezado a recibir esa parte liberal del interés público que le fue negada durante todo el tiempo que se creyó que no podía hacer más que informar sobre las curiosas costumbres y creencias de gentes extrañas; o, a lo más, trazar sus relaciones y así aclarar las primeras migraciones de las razas del hombre y las afinidades de las gentes.

Mientras los primeros investigadores concentraban su atención en este problema puramente histórico, las cosas han cambiado completamente, de manera que incluso hay antropólogos que declaran que tales investigaciones pertenecen al historiador, y que los estudios antropológicos deben dedicarse a investigaciones sobre las leyes que gobiernan el crecimiento de una sociedad.

Un cambio radical de método acompañó este cambio de ideas. Mientras, anteriormente, las identidades o similitudes de la cultura se consideraban una prueba indiscutible de conexión histórica, o incluso de origen común, la nueva escuela se niega a considerarlas como tal, pero las interpreta como resultados del trabajo uniforme de la mente humana. El partidario más destacado de esta idea en nuestro país es D. G. Brinton; y en Alemania son mayoría los seguidores de Bastian que, en este aspecto, van mucho más lejos que el propio Bastian. Otros, aunque no niegan la existencia de conexiones históricas, las consideran significativas en resultados y en importancia teórica, comparadas con el funcionamiento de las leyes uniformes que gobiernan la mente humana. Esta es la visión del mayor número de antropólogos existentes.

Esta moderna visión está fundada en la observación de que los mismos fenómenos éticos se dan entre las más diversas gentes, o, como dice Bastian, en la horrible monotonía de las ideas fundamentales de la humanidad por todo el globo. Las nociones metafísicas del hombre pueden reducirse a unos pocos tipos,

* Reimpreso de *Science* 4, n.° 103 (18 de diciembre de 1896), cortesía de Charles C. Thomas, editores, Springlield, Illinois.

que son de distribución universal; el mismo caso se da en lo referente a las formas de sociedad, leyes e invenciones. Además, las ideas más complejas y aparentemente ilógicas y las costumbres más curiosas y complejas aparecen entre unas pocas tribus aquí y allá, de tal manera que la suposición de un origen histórico común se excluye. Al estudiar la cultura de una tribu, una analogía más o menos exacta de rasgos únicos de tal cultura puede encontrarse entre una gran diversidad de gentes. Ejemplos de tal analogía han sido recogidos por Tylor, Spencer, Bastian, Andree, Post y muchos otros, de manera que aquí no es necesario dar prueba detallada de este hecho. La idea de una vida futura, inventos como el fuego y el arco, ciertas características elementales de estructura gramatical, nos sugieren la clase de fenómenos a los que me refiero. De estas observaciones se deduce que cuando encontramos una analogía de rasgos únicos de cultura entre gentes distantes, la suposición no es que ha habido una fuente histórica común, sino que han surgido independientemente.

Pero el descubrimiento de estas ideas universales es sólo el principio del trabajo del antropólogo. La investigación científica debe responder a dos preguntas referentes a ellas: primero, ¿cuál es su origen?, y segunda, ¿cómo se afirman en varias culturas?

La segunda pregunta es la más fácil de responder. Las ideas no existen en todos los lugares de forma idéntica, sino que varían. Se ha acumulado suficiente material para mostrar que las causas de estas variaciones son a la vez externas, cuando se basan en el entorno (tomando la palabra entorno en su sentido más amplio) o internas, cuando se basan en condiciones psicológicas. La influencia de los factores externos e internos sobre las ideas elementales expresa un grupo de leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura. Así, nuestros esfuerzos deben dirigirse a mostrar cómo dichos factores modifican las ideas elementales.

El primer método que se sugiere y que ha sido generalmente adoptado por los antropólogos modernos es aislar y clasificar las causas, agrupando las variantes de ciertos fenómenos etnológicos según las condiciones externas bajo las que vive la gente entre quien se encuentran, o según las causas internas que influencian sus mentes; o a la inversa, agrupando estas variantes según sus similitudes. Entonces pueden fundarse las condiciones correlativas de la vida.

Por este método empezamos a reconocer, incluso ahora con un conocimiento imperfecto de los hechos, qué causas pueden haber ayudado a formar la cultura de la humanidad. Friedrich Ratzel y W. J. McGee han investigado la influencia del entorno geográfico sobre una base más amplia de hechos que la que Ritter y Guyot fueron capaces de hacer en su momento. Los sociólogos han realizado importantes estudios sobre los efectos de la densidad de la población y de otras simples causas sociales. Así, la influencia de factores externos sobre el crecimiento de la sociedad se está haciendo más clara.

Los efectos de los factores físicos están siendo estudiados igualmente de la misma manera. Stoll ha intentado aislar los fenómenos de sugestión e hipnotismo y estudiar los efectos de su presencia en las culturas de varias gentes. Los investigadores de las relaciones mutuas de las tribus y las gentes empiezan a mostrar que ciertos elementos culturales se asimilan fácilmente, mientras que otros se rechazan; y las frases gastadas de la imposición de la cultura por parte de

personas más civilizadas sobre una cultura inferior que ha sido conquistada están dando paso a planteamientos más completos sobre el tema del intercambio de los logros culturales. En todas estas investigaciones usamos métodos inductivos y razonados para aislar las causas de los fenómenos observados.

La otra pregunta, referente a las ideas universales, es decir, la de su origen, es mucho más difícil de tratar. Se han hecho muchos intentos para descubrir las causas que han llevado a la formación de ideas «que se desarrollan con la necesidad de hierro en cualquier lugar donde vive el hombre». Este es el problema más difícil de la antropología y podemos esperar que impida llegar a nuestros intentos durante mucho tiempo. Bastian niega que sea posible descubrir las últimas fuentes de invenciones, ideas, costumbres y creencias que son de existencia universal. Pueden ser nativas, pueden ser importadas, pueden haber surgido de varias fuentes, pero están ahí. La mente humana está tan formada que las inventa espontáneamente o las acepta siempre que se le ofrecen. Esta es la idea elemental más malentendida de Bastian.

Hasta cierto punto, el enunciado claro de la idea elemental nos da una razón psicológica para su existencia. Para poner un ejemplo: el hecho de que la zona de sombras a menudo se coloca en el oeste sugiere el esfuerzo para localizarla en el lugar donde el sol y las estrellas desaparecen. La mera afirmación de que el hombre primitivo considera a los animales dotados con todas las cualidades del hombre, muestra que la analogía entre muchas de las cualidades de los animales son humanas. En otros casos las causas no son tan evidentes. Así, la pregunta de por qué todas las lenguas ditinguen entre el mismo ser, la persona a la que se dirige y la persona de la que se habla; y por qué la mayoría de las lenguas no hacen esta lógica y aplastante distinción en el plural es difícil de responder. Cuando el principio se da consistentemente necesita que en el plural haya una distribución entre «nosotros» expresando el mismo ser y la persona a la que se dirige, y el «nosotros» expresando el mismo ser y la persona de la que se habla, distinción que se encuentra comparativamente en pocas lenguas. La menor tendencia a los malentendidos en el plural explica este fenómeno parcialmente pero apenas adecuadamente. Aún es más oscura la base psicológica en otros casos, por ejemplo, en el caso de las ampliamente extendidas costumbres matrimoniales. Prueba de la dificultad de este problema es la multitud de hipótesis que se han inventado para explicarlo en todas sus variadas fases.

Al tratar esto, el problema más difícil de la antropología, el punto de vista tomado es que si un fenómeno etnológico se ha desarrollado independientemente en ciertos lugares, su desarrollo ha sido el mismo en todos los lugares; o, expresado de otra manera, que los mismos fenómenos etnológicos siempre se deben a las mismas causas. Esto lleva a la todavía más amplia generalización de que la igualdad de los fenómenos etnológicos encontrados en diversas regiones es una prueba de que la mente humana obedece a las mismas leyes en todos los lugares. Es obvio que si diferentes desarrollos históricos pudiesen llevar a los mismos resultados, entonces esta generalización no sería sostenible. Su existencia nos presentaría un problema totalmente diferente, es decir, cómo es que los desarrollos de la cultura llevan tan a menudo a los mismos resultados. Por tanto, debe entenderse claramente que la investigación antropológica que compara

fenómenos culturales similares de varias partes del mundo, para descubrir la historia uniforme de su desarrollo, plantea la suposición de que el mismo fenómeno etnológico se ha desarrollado de la misma manera en todos los lugares. Aquí está el defecto en el argumento del nuevo método, ya que no se puede dar tal prueba. Incluso la revisión más rápida muestra que los mismos fenómenos pueden desarrollarse de multitud de maneras.

Daré unos cuantos ejemplos: las tribus primitivas se dividen casi universalmente en clanes que tienen tótems. No hay duda de que esta forma de organización social ha surgido independientemente una y otra vez. La conclusión ciertamente justifica que las condiciones físicas del hombre favorecen la existencia de una organización totémica de la sociedad, pero no sigue que la sociedad totémica se ha desarrollado en todos los lugares de la misma manera. El doctor Washington Mattews ha mostrado que los tótems de los navajos han surgido por asociación de clases independientes. Bourke ha señalado qué acontecimientos similares dieron lugar a los clanes apaches; y el doctor Fewkes ha llegado a la misma conclusión en lo referente a algunas tribus pueblo. Por otra parte, tenemos pruebas de que los clanes pueden originarse por división. He mostrado que tales acontecimientos tuvieron lugar entre los indios de la costa norte del Pacífico. La asociación de tribus pequeñas, por una parte, y la desintegración de tribus crecientes, por la otra, ha llevado a resultados que parecen idénticos para todos los intentos y propuestas.

Aquí va otro ejemplo. Recientes investigaciones han mostrado que los diseños geométricos en el arte primitivo se originaron bien de formas naturalistas que se hicieron gradualmente convencionales o de motivos técnicos, o que fueron primero geométricos, o que se derivaron de símbolos. Las mismas formas se han desarrollado de todas estas fuentes. De diseños representando diversos objetos surgen en el curso del tiempo grecas, meandros, cruces y similares. Por tanto, la existencia frecuente de estas formas no prueba ni el origen común ni que siempre se han desarrollado según las mismas leyes físicas. Por el contrario, el resultado idéntico puede buscarse en cuatro líneas diferentes de desarrollo y de un número indefinido de puntos de comienzo.

Otro ejemplo puede ser oportuno: el uso de máscaras se encuentra entre un gran número de pueblos. El origen de la costumbre de llevar máscaras no está claro en todos los casos, pero se pueden distinguir fácilmente unas cuantas formas típicas de su uso. Se usan para engañar a los espíritus sobre la identidad del que las lleva, que de esta forma asusta a otros espíritus hostiles. Otras máscaras son conmemorativas. El que la lleva personifica a una persona muerta cuya memoria se recuerda. Las máscaras también se usan en actuaciones teatrales ilustrando episodios mitológicos (Andree 1889:107).

Estos pocos datos son suficientes para demostrar que el mismo fenómeno étnico puede desarrollarse de fuentes diferentes. Cuanto más simple es el hecho observado, más probable es que se desarrolle a partir de varias fuentes.

Así, reconocemos que la suposición fundamental que a menudo se plantea por los antropólogos modernos no puede aceptarse como verdadera en todos los casos. No podemos decir que la existencia del mismo fenómeno siempre se deba a las mismas causas, y que así se demuestra que la mente humana obedece a las

mismas leyes en todos los lugares. Debemos exigir que las causas por las que se desarrolló se investigen y que las comparaciones se limiten a esos fenómenos que, como se ha comprobado, son efectos de las mismas causas. Debemos insistir en que esta investigación sea preliminar a todos los estudios comparativos. En investigaciones sobre las sociedades tribales, que se han desarrollado a través de asociación, deben tratarse separadamente de las que se han desarrollado a través de desintegración. Los diseños geométricos que han surgido de representaciones convencionalizadas de objetos naturales deben tratarse separadamente de las que han surgido de motivos técnicos. En resumen, antes de que se hagan comparaciones extensas, debe probarse la posibilidad de comparación del material.

Los estudios comparativos de los que estoy hablando intentan explicar costumbres e ideas de notable similitud que se encuentran aquí y allí. Pero también persiguen el más ambicioso esquema de descubrir las leyes y la historia de la evolución de la sociedad humana. El hecho de que muchas características fundamentales de la cultura sean universales, o por lo menos ocurran en muchos lugares aislados, interpretadas por la suposición de que las mismas características deben siempre haberse desarrollado de las mismas causas, lleva a la conclusión de que hay un gran sistema según el cual la humanidad se ha desarrollado en todos los lugares; que todas las variaciones existentes no son más que pequeños detalles en esta gran evolución uniforme. Está claro que esta teoría tiene como base lógica la suposición de que los mismos fenómenos siempre se deben a las mismas causas. Para dar un ejemplo: encontramos muchos tipos de estructura familiar. Puede probarse que las familias paternales a menudo se han desarrollado de las maternales. Por tanto, se dice, que todas las familias paternales se han desarrollado de las maternales. Si no hacemos la suposición de que los mismos fenómenos se han desarrollado en todos los lugares de las mismas causas, entonces podemos también concluir simplemente que las familias maternales han surgido en algunos casos de instituciones maternales, en otros casos de otras maneras. Para dar otro ejemplo: muchas concepciones de la vida futura se han desarrollado evidentemente a partir de sueños y alucinaciones. En consecuencia, se dice, todas las nociones de este carácter han tenido el mismo origen. Esto también es verdad sólo si ninguna otra causa pudiera posiblemente llevar a las mismas ideas.

Hemos visto que los hechos no favorecen la suposición de la que estamos hablando en absoluto; que más bien apuntan en dirección contraria. Por tanto, también debemos considerar todos los intentos ingeniosos a construcciones de un gran sistema de la evolución de la sociedad como de muy dudoso valor, a menos que al mismo tiempo se demuestre que los mismos fenómenos no podrían desarrollarse por otro método. Hasta que eso se haga, la suposición está siempre a favor de una variedad de cursos que puede haber tomado el crecimiento histórico.

Está bien volver a plantear en este lugar uno de los objetivos principales de la investigación antropológica. Estamos de acuerdo en que existen ciertas leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura humana, y es nuestro esfuerzo descubrir estas leyes. El objetivo de nuestra investigación es encontrar los *procesos* por los que se han desarrollado ciertas etapas de la cultura. Deseamos aprender las razones por las que tales costumbres y creencias existen; en otras palabras,

deseamos descubrir la historia de su desarrollo. El método que actualmente se aplica con más frecuencia en las investigaciones de este carácter compara las variaciones bajo las que las costumbres o creencias ocurren y se intenta encontrar la causa común psicológica que subyace a todas ellas. He afirmado que este método está abierto a una objección muy fundamental.

Tenemos otro método, que en muchos aspectos es mucho más seguro. Un estudio detallado de las costumbres en su relación con la cultura total de la tribu que las practica, y en conexión con una investigación de su distribución geográfica entre las tribus vecinas, nos proporciona casi siempre un medio de determinar con una exactitud considerable las causas históricas que llevaron a la formación de las costumbres en cuestión y a los procesos psicológicos que trabajaron en su desarrollo. Los resultados de las investigaciones seguidas por este método pueden ser triples. Pueden revelar las condiciones ambientales que han creado o modificado los elementos culturales; pueden aclarar factores psicológicos que trabajan para formar la cultura; o pueden traer ante nosotros los efectos que las conexiones históricas han tenido sobre el crecimiento de la cultura.

Gracias a este método, tenemos un medio para reconstruir la historia del desarrollo de las ideas con mucha más exactitud que lo que las generalizaciones del método comparativo permitirían. El último debe siempre proceder de un modo hipotético de desarrollo, la probabilidad del cual puede ser sopesada más o menos exactamente por medio de datos observados. Pero, hasta ahora, aún no he visto ningún intento extendido para probar la exactitud de una teoría examinándola por medio de desarrollos con cuyas historias estamos familiarizados. Este método de empezar con una hipótesis es infinitamente inferior al que deriva la historia real de fenómenos definidos por procesos verdaderamente inductivos. El último no es otro que el método histórico más ridiculizado. Su manera de proceder no es, por supuesto, la de tiempos anteriores, cuando las pequeñas similitudes de cultura se consideraban pruebas de relaciones, pero reconoce los resultados obtenidos por estudios comparativos. Su aplicación se basa, primero, en un pequeño territorio geográfico bien definido, y sus comparaciones no se extienden más allá de los límites del área cultural que forma la base del estudio. Sólo cuando se han obtenido resultados definidos con respecto a esta área se permite extender el horizonte más allá de sus límites, pero se debe tener sumo cuidado en no proceder demasiado rápido en esto, como también la proposición fundamental que antes formulé podría pasarse por alto, es decir, que cuando encontramos una analogía de rasgos únicos de cultura entre gentes distantes la suposición no es que ha habido una fuente histórica común, sino que han surgido independientemente. Por tanto, la investigación siempre debe pedir continuidad de distribución como una de las condiciones esenciales para probar la conexión histórica, y la suposición de nexos conectores perdidos debe aplicarse con más moderación. Esta clara distinción entre los métodos históricos nuevos y viejos todavía se ignora a menudo por los defensores apasionados del método comparativo. No aprecian la diferencia entre el uso indiscriminado de las similitudes de la cultura para probar la conexión histórica y el estudio cuidadoso y lentamente detallado de los fenómenos locales. Ya no creemos que las similitudes pequeñas entre las culturas de América Central y del este de Asia sean prueba suficiente y

satisfactoria de una conexión histórica. Por el contrario, la analogía de otras similitudes hace que tal conexión sea improbable. Pero, por otra parte, ningún observador imparcial negará que hay fuertes razones para creer que un número limitado de elementos culturales encontrados en Alaska y en Siberia tienen origen común. Las similitudes de las invenciones, costumbres y creencias, junto a la continuidad de su distribución a través de un área comparativamente pequeña, son una prueba satisfactoria de esta opinión. Pero no es posible extender esta área fácilmente más allá de los límites del río Columbia en América y el norte de Japón en Asia. Este método de investigación antropológica está representado en nuestro país por el doctor E. B. Tylor; en Alemania por Friedrich Ratzel y sus seguidores.

Parece necesario decir alguna palabra con referencia a una objeción a muchos argumentos que será planteada por los investigadores que afirman que la similitud del entorno geográfico es una causa suficiente para la similitud de la cultura, es decir, que, por ejemplo, las condiciones geográficas de las llanuras de la cuenca del Mississippi necesitan el desarrollo de una cierta cultura. Algunos incluso irían tan lejos como para creer que la similitud de la forma del lenguaje puede deberse a causas ambientales. El entorno tiene un efecto limitado sobre la cultura del hombre, pero no veo cómo la visión de que es el moldeador primario de la cultura puede ser defendida por cualquier hecho. Una revisión rápida de las tribus y gentes de nuestro globo muestra que la gente más diversa en cultura y lengua viven bajo las mismas condiciones geográficas, como prueba de lo cual puede mencionarse la etnografía en Africa Oriental o de Nueva Guinea. En ambas regiones encontramos una gran diversidad de costumbres en pequeñas áreas. Pero esto es mucho más importante: ni un solo hecho observado puede plantearse como defensa de esta hipótesis que no puede explicarse mejor por los hechos conocidos de difusión de la cultura; ya que la arqueología, así como la etnografía, nos enseña que las relaciones entre tribus vecinas siempre han existido y se han extendido por grandes áreas. En el Viejo Mundo los productos del Báltico consiguieron llegar al Mediterráneo y los trabajos de arte del este del Mediterráneo alcanzaron Suecia. En América, las conchas del océano consiguieron llegar a las partes más adentradas del continente y las obsidianas del oeste se llevaron a Ohio. Matrimonios mixtos, guerra, esclavitud, comercio, han sido tantas fuentes de constante introducción de elementos culturales extranjeros, de manera que ha debido tener lugar una asimilación de la cultura sobre áreas continuas. Por tanto, me parece que donde no puede mostrarse que existe una influencia inmediata del entorno entre las tribus vecinas, la suposición siempre debe estar a favor de la conexión histórica. Hubo un tiempo de aislamiento durante el cual los principales rasgos de las diversas culturas se desarrollaron según el carácter y el entorno de las tribus. Pero las etapas de la cultura que representan este período se han cubierto tanto más cuanto que es nuevo y que se debe al contacto con tribus extranjeras que solo pueden descubrirse a través del más cuidadoso aislamiento de elementos extranjeros.

Los resultados inmediatos del método histórico son, por tanto, historias de las culturas de varias tribus que han sido tema de estudio. Estoy completamente de acuerdo con los antropólogos que afirman que no es el objetivo final de

nuestra ciencia, porque las leyes generales, aunque implicadas en tal descripción, no pueden formularse claramente ni puede apreciarse su valor relativo sin una comparación completa de la manera en que se afirman en culturas diferentes. Pero insisto en que la aplicación de este método es la condición indispensable del progreso profundo. Los resultados de la investigación histórica contienen el problema psicológico. Cuando hemos aclarado la historia de una sola cultura y entendemos los efectos del entorno y las condiciones psicológicas que se reflejan en ella, hemos dado un paso adelante, ya que entonces podemos investigar hasta dónde las mismas causas u otras causas trabajaron en el desarrollo de otras culturas. Así, comparando historias de crecimiento, pueden encontrarse las leyes generales. Este método es mucho más seguro que el método comparativo, según se practica normalmente, ya que en lugar de una hipótesis sobre el modo de desarrollo, la historia real forma la base de nuestras deducciones.

La investigación histórica debe considerarse la prueba crítica que la ciencia debe exigir antes de admitir los hechos como evidencia. La posibilidad de comparación del material recogido debe probarse por sus medios, y la uniformidad de los procesos debe pedirse como prueba de que dicha comparación es posible. También debe mencionarse que cuando puede probarse la conexión histórica entre dos fenómenos, éstos no deben admitirse como evidencia independiente.

En unos pocos casos, los resultados inmediatos de este método son de un ámbito tan amplio que se encuentran con los mejores resultados que pueden conseguirse a través de estudios comparativos. Algunos fenómenos tienen una distribución tan inmensa que el descubrimiento de su existencia en grandes áreas continuas prueba enseguida que ciertas fases de la cultura en estas áreas han surgido de una fuente. Así se iluminan grandes porciones de la historia temprana de la humanidad. Cuando el profesor Morse mostró que algunos métodos de lanzar la flecha son peculiares a continentes enteros enseguida se aclaró que la práctica común que se encuentra por una gran área debe haber tenido un origen común. Cuando los polinesios usan un método de hacer fuego consistente en frotar un palo por una ranura, mientras casi todas las demás gentes hacen fuego por perforación, muestra que su arte de hacer fuego tiene un solo origen. Cuando nos damos cuenta de que la dura prueba se encuentra por toda Africa en ciertas formas peculiares, mientras que en las partes del mundo habitado lejos de Africa no se encuentra en absoluto o sólo en formas rudimentarias, muestra que la idea según se practica en Africa tuvo un solo origen.

La gran e importante función del método histórico en antropología consiste en su habilidad para descubrir los procesos que, en casos definidos, llevaron al desarrollo de ciertas costumbres. Si la antropología desea establecer las leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura, no debe limitarse a comparar los resultados del crecimiento en solitario, sino que siempre que sea factible debe comparar los procesos de crecimiento, y éstos pueden descubrirse por medio de estudios de las culturas de pequeñas áreas geográficas.

Así, hemos visto que el método comparativo puede esperar alcanzar los grandes resultados por los que está luchando sólo cuando basa sus investigaciones en los resultados históricos de las investigaciones dedicadas a dejar claras las complejas relaciones de cada cultura individual. El método comparativo y el

método histórico, si puedo usar estos términos, han luchado por la supremacía durante mucho tiempo, pero podemos esperar que cada uno encuentre pronto su hogar y función apropiados. El método histórico ha alcanzado una base más válida al abandonar el engañoso principio de suponer conexiones en cualquier lugar que se encontrasen similitudes de cultura. El método comparativo, a pesar de todo lo que se ha dicho y escrito en su favor, ha estado notablemente desprovisto de resultados definitivos, y creo que no será fructífero hasta que no renunciemos al vano esfuerzo de construir una historia sistemáticamente uniforme de la evolución de la cultura, y hasta que empecemos a hacer nuestras comparaciones sobre la más amplia y válida base que me he aventurado a perfilar. Hasta este momento nos las hemos ingeniado con medios de fortuna. Ante nosotros queda el grueso del trabajo por hacer.

## Nota

1. Artículo leído en las reuniones de la American Association for the Advancement of Science, Búfalo, Nueva York.

## Referencia

Andree, Richard: *Ethnographische Parallelen und Vergleiche.* Neve Folge, 1889.

# 5. Los métodos de la etnología*

Durante los diez últimos años, los métodos de investigación en el desarrollo histórico de la civilización han sufrido cambios notables. Durante la segunda mitad del siglo pasado el pensamiento evolutivo mantuvo casi un completo dominio, e investigadores como Spencer, Morgan, Tylor, Lubbock, por mencionar sólo unos cuantos, estaban hechizados con la idea de una evolución general y uniforme de la cultura en la que todas las partes de la humanidad participaban. El desarrollo más nuevo vuelve en parte a la influencia de Ratzel, cuya formación geográfica le imprimió la importancia de la difusión y la migración. El problema de la difusión se siguió con detalle particularmente en América, pero Foy y Graebner lo aplicaron con un sentido mucho más amplio, y, finalmente, Elliot Smith y Rivers echaron mano de él con una aplicación aún más amplia, de manera que actualmente, por lo menos entre ciertos grupos de investigadores de Gran Bretaña y también de Alemania, la investigación etnológica se basa en el concepto de migración y diseminación más que en el concepto de evolución.

* Reimpreso con permiso de la American Anthropological Association de *American Anthropologist* 22:4, 1920. Prohibida cualquier otra reproducción.

Un estudio crítico de estas dos direcciones de investigación muestra que cada una se encuentra en la aplicación de una hipótesis fundamental. El punto de vista evolutivo supone que el curso de los cambios históricos en la vida cultural de la humanidad sigue leyes determinadas que son aplicables en todos los lugaes, y que causa que el desarrollo cultural sea, en sus líneas principales, el mismo entre todas las razas y todas las gentes. Tylor expresa claramente esta idea en las páginas introductorias de su trabajo clásico «Cultura Primitiva». Tan pronto como admitimos que la hipótesis de una evolución uniforme tiene que probarse antes de ser aceptada, toda la estructura pierde su fundamento. Es verdad que existen indicaciones de paralelismo de desarrollo en diferentes partes del mundo, y que se encuentran costumbres similares en las partes más diversas y separadas del globo. La existencia de estas similitudes, distribuidas tan irregularmente que no se pueden explicar fácilmente sobre la base de la difusión, es uno de los fundamentos de la hipótesis evolutiva, como fue el fundamento del tratamiento psicológico de Bastian de los fenómenos culturales. Por otra parte, puede reconocerse que la hipótesis implica el pensamiento que nuestra moderna civilización occidental europea representa el más alto desarrollo cultural hacia el cual tienden todos los demás tipos culturales más primitivos, y que, por tanto, retrospectivamente, construimos un desarrollo ortogenético hacia nuestra moderna civilización. Está claro que si admitimos que puede haber tipos diferentes y coexistentes de civilización, la hipótesis de una sola línea general no puede mantenerse.

La tendencia moderna a negar la existencia de un sistema general evolutivo que representaría la historia del desarrollo cultural en el mundo se opone a estas suposiciones. La hipótesis de que existen causas internas que causan similitudes de desarrollo en partes remotas del globo se rechaza y, en su lugar, se asume que la identidad del desarrollo en dos partes diferentes del globo siempre tiene que deberse a la migración y la difusión. Sobre esta base se pide el contacto histórico para áreas enormemente grandes. La teoría pide un grado más alto de estabilidad de los rasgos culturales, como se observa aparentemente en muchas tribus primitivas, y además se basa en la supuesta correlación entre un número de rasgos culturales diversos y mutuamente independientes que vuelven a aparecer en las mismas combinaciones en partes distantes del mundo. En este sentido, la investigación moderna toma de nuevo la teoría de Gerland sobre la persistencia de unos cuantos rasgos culturales que se desarrollan en un centro y son llevados por el hombre en sus migraciones de continente a continente.

Me parece que si los fundamentos hipotéticos de estas dos formas extremas de investigación etnológica se afirman ampliamente como he tratado de hacer aquí, en seguida está claro que la corrección de las suposiciones no se ha demostrado, pero que una u otra se ha seleccionado arbitrariamente con el objetivo de obtener una imagen consistente del desarrollo cultural. Estos métodos son esencialmente formas de clasificación de los fenómenos estáticos de la cultura según dos principios diferentes, y las interpretaciones de estas clasificaciones tienen significado histórico, aunque sin ningún intento de demostrar que esta interpretación es justificable. Para poner un ejemplo: se observa que en la mayor parte del mundo existen parecidos entre las formas decorativas que son representativas y otras que son más o menos geométricas. Según el punto de vista evolutivo, su

desarrollo se explica de la siguiente manera: las formas decorativas se disponen de tal manera que las formas más representativas se colocan al principio. Las demás formas se colocan de tal manera que muestran una transición gradual de formas representativas a formas puramente convencionales y geométricas; y entonces se interpreta que este orden significa que los diseños geométricos se originaron de diseños representativos que degeneraron gradualmente. Este método ha sido seguido, por ejemplo, por Putnam, Stolpe, Balfour y Haddon y por Verworn y, en sus primeros escritos, por von den Steinen. Mientras yo no intento negar que este desarrollo pueda haber ocurrido, sería precipitado generalizar y afirmar que en cada caso la clasificación hecha según un principio determinado representa un desarrollo histórico. El orden también podría invertirse y podríamos empezar con un simple elemento geométrico el cual, por la adición de nuevos rasgos, podría convertirse en un diseño representativo, y podríamos afirmar que este orden representa una secuencia histórica. Holmes consideró ambas posibilidades en 1885. Ni una teoría ni la otra puede establecerse sin una prueba histórica real.

La actitud opuesta, es decir, el origen a través de la difusión, se expone con el intento de Heinrich Schurtz de conectar el arte decorativo del noroeste de América con el de Melanesia. El simple hecho de que en estas áreas ocurren elementos que pueden interpretarse como ojos, le indujo a asumir que ambos tienen un origen común, sin permitir la posibilidad de que el modelo en las dos áreas (cada una de las cuales muestra características muy diferentes) pueda haberse desarrollado de fuentes independientes. En su intento, Schurtz siguió a Ratzel, quien ya había intentado establecer conexiones entre Melanesia y el noroeste de América sobre la base de otras características culturales.

Mientras que la investigación etnográfica basada en estas dos hipótesis fundamentales parece caracterizar la tendencia general del pensamiento europeo, actualmente la mayoría de antropólogos norteamericanos sigue un método diferente. Quizás la diferencia entre las dos direcciones de estudio puede resumirse mejor por la afirmación de que los eruditos norteamericanos están principalmente interesados en los fenómenos dinámicos del cambio cultural, e intentan aclarar la historia cultural por medio de la aplicación de los resultados de sus estudios; y que relegan la solución de la última cuestión de la importancia relativa del paralelismo del desarrollo cultural en áreas distintas, como contra la difusión mundial, y la estabilidad de los rasgos culturales durante largos períodos hasta un tiempo futuro en que se conozcan mejor las condiciones reales del cambio cultural. Los métodos etnológicos norteamericanos son análogos a los europeos, particularmente a los escandinavos, a la arqueología, o a las investigaciones del período prehistórico del área este del Mediterráneo.

Para el observador distante puede parecer que los estudiantes norteamericanos están comprometidos con una serie de investigaciones detalladas sin mucha relación con los problemas de una historia filosófica de la civilización humana. Creo que esta interpretación de la actitud norteamericana sería injusta, porque estas últimas cuestiones están muy cerca de nuestro corazón como del de otros eruditos, y solos no seremos capaces de resolver un complejo problema histórico por medio de una fórmula.

En primer lugar, todo el problema de la historia cultural nos aparece como un problema histórico. Para entender la historia es necesario saber no solamente cómo son las cosas, sino cómo han llegado a ser. En el ámbito de la etnología, donde, para la mayor parte de las personas, no existen hechos históricos disponibles excepto los que pueden revelarse por medio del estudio arqueológico, toda evidencia de cambio puede deducirse solamente a través de métodos indirectos. Su carácter se representa en las investigaciones de los estudiosos de filología comparativa. El método se basa en la comparación de los fenómenos estáticos combinados con el estudio de su distribución. Lo que puede hacerse con este método está bien ilustrado por las investigaciones del doctor Lowie sobre las sociedades militares de los indios de la Pradera, o por la investigación moderna de la mitología americana. Por supuesto, es verdad que no siempre podemos esperar obtener datos incontrovertibles relacionados con la secuencia cronológica de los acontecimientos, pero pueden determinar algunos grandes rasgos con un alto grado de probabilidad, incluso de certeza.

Tan pronto como se aplican estos métodos, la sociedad primitiva pierde la apariencia de estabilidad absoluta que se transmite al estudiante que ve a una cierta gente solamente en un momento dado. Todas las formas culturales cambian continuamente y están sujetas a modificaciones fundamentales.

Comprendemos por qué, en nuestros estudios, el problema de la difusión debería ocupar una posición prominente. Es mucho más fácil probar la difusión que seguir los desarrollos debidos a fuerzas internas, y los datos para tal estudio se obtienen con gran dificultad. Sin embargo, pueden observarse en cada fenómeno de culturización en que los elementos extraños se remodelan según los modelos predominantes en su nuevo entorno, y pueden encontrarse en desarrollos locales de ideas y actividades ampliamente extendidas. La razón por la que el estudio del desarrollo interno no se ha seguido enérgicamente no se debe a que no sea importante desde un punto de vista teórico, sino que más bien es debido a las inherentes dificultades metodológicas. Quizás pueda reconocerse que en los últimos años se está centrando la atención sobre este problema, como manifiestan las investigaciones sobre los procesos de culturización y de la interdependencia de actividades culturales que atraen la atención de muchos investigadores.

La búsqueda de estas investigaciones resalta la importancia de una característica común a todos los fenómenos históricos. Mientras en las ciencias naturales estamos acostumbrados a considerar un número dado de causas y a estudiar sus efectos, en los sucesos históricos estamos obligados a considerar cada fenómeno no sólo como efecto sino también como causa. Esto es cierto incluso en la aplicación particular de las leyes de la naturaleza física, como, por ejemplo, en el estudio de la astronomía en la cual la posición de ciertos cuerpos celestes en un momento dado puede considerarse efecto de la gravitación, mientras, al mismo tiempo, su disposición particular en el espacio determina cambios futuros. Esta relación se da mucho más claramente en la historia de la civilización humana. Para poner un ejemplo: un excedente de comida puede causar un incremento de la población y del tiempo libre, lo cual da oportunidad a ocupaciones que no son absolutamente necesarias para las exigencias de la vida diaria. A la vez, el incremento de la población y del tiempo libre, que puede aplicarse a nuevos

inventos, da lugar a un mayor suministro de comida y a un posterior incremento del tiempo libre, de manera que resulta un efecto acumulativo.

Podemos hacer consideraciones similares con respecto al importante problema de la relación del individuo con la sociedad, un problema que debe considerarse siempre que estudiamos las condiciones dinámicas del cambio. Las actividades del individuo están determinadas en gran medida por su entorno social, pero a la vez, sus propias actividades influyen en la sociedad en la que vive, y pueden causar modificaciones en su forma. Obviamente, este problema es uno de los más importantes a considerar en un estudio de cambios culturales. También empieza a atraer la atención de estudiantes que ya no están satisfechos con la enumeración sistemática de creencias y costumbres estandarizadas de una tribu, sino que empiezan a interesarse por la cuestión del modo en que el individuo reacciona a su total entorno social, y por las diferencias de opinión y de modo de acción que ocurren en la sociedad primitiva y que son las causas de cambios trascendentales.

El método que intentamos desarrollar se basa en el estudio de los cambios dinámicos en la sociedad que pueden observarse actualmente. Nos abstenemos de intentar solucionar el problema fundamental del desarrollo general de la civilización hasta que seamos capaces de desenmarañar los procesos que están ocurriendo ante nuestros ojos.

Incluso ahora se pueden sacar algunas conclusiones generales de este estudio. Primero, la historia de la civilización humana no se nos muestra totalmente determinada por la necesidad psicológica que lleva a la evolución uniforme de todo el mundo. Más bien, vemos que cada grupo cultural tiene su propia historia única, parcialmente dependiente del peculiar desarrollo interno del grupo social, y parcialmente de las influencias ajenas a las que ha estado sujeto. Ha habido procesos de diferenciación gradual, así como procesos de nivelar las diferencias entre centros culturales vecinos; pero sería bastante difícil entender, sobre la base de un solo esquema evolutivo, qué ocurrió a ciertas personas en particular. Un ejemplo del contraste entre los dos puntos de vista se indica claramente con la comparación del tratamiento de la civilización zuñi, por Frank Hamilton Cushing por una parte, y, por la otra, por estudiantes modernos, particularmente por Elsie Clews Parsons, A. L. Kroeber y Leslie Spier. Cushing creía que era imposible explicar la cultura zuñi totalmente sobre la base de la reacción de la mente zuñi a su entorno geográfico que seguía necesariamente de la posición en que la gente estaba situada. La fuerte penetración de Cushing en la mente india y su conocimiento completo de la vida más íntima de la gente, dio gran plausibilidad a sus interpretaciones. Por otra parte, los estudios del doctor Parsons prueban concluyentemente la gran influencia que han tenido las ideas españolas en la cultura zuñi, y, junto a las investigaciones del profesor Kroeber, nos proporcionan uno de los mejores ejemplos de aculturación que han llegado a nosotros. La explicación psicológica es totalmente engañosa, a pesar de su plausibilidad; y el estudio histórico nos muestra una imagen totalmente diferente, en la que la única combinación de rasgos antiguos (que en sí mismos son indudablemente complejos) y de influencias europeas ha originado la situación actual.

Los estudios de la dinámica de la vida primitiva muestran también que una suposición de estabilidad continuada, tal como pide Elliot Smith, no tiene de

hecho ningún fundamento. Donde se han estudiado en detalle las condiciones primitivas, puede probarse que están cambiando continuamente, y parece que existe un estrecho paralelismo entre la historia de la lengua y la historia del desarrollo cultural general. Los períodos de estabilidad van seguidos de períodos de cambio rápido. Es sumamente improbable que cualquier costumbre de gentes primitivas pudiese mantenerse intacta durante miles de años. Además, los fenómenos de aculturación prueban que la transmisión de costumbres de una región a otra sin cambios concomitantes debidos a aculturación son muy raros. Por tanto, no es muy probable que las antiguas costumbres mediterráneas puedan encontrarse actualmente de forma homogénea en las diversas partes del globo, como pide la teoría de Elliot Smith.

Mientras, en general, el carácter histórico único del crecimiento cultural en cada área se presenta como elemento destacado en la historia del desarrollo cultural, al mismo tiempo podemos reconocer que ocurren ciertos paralelismos típicos. No obstante, no nos inclinamos mucho a buscar estas similitudes en las costumbres detalladas sino más bien en ciertas condiciones dinámicas debidas a causas sociales o psicológicas que pueden llevar a resultados similares. El ejemplo de la relación entre el suministro de comida y la población, al que me he referido antes, puede servir como ejemplo. Otro tipo de ejemplo se presenta en aquellos casos en que un problema que se le plantea al hombre puede resolverse solamente por un número limitado de métodos. Cuando encontramos, por ejemplo, el matrimonio como una institución universal, puede reconocerse que el matrimonio sólo es posible entre un número de hombres y un número de mujeres; un número de hombres y una mujer; un número de mujeres y un hombre; o un hombre y una mujer. De hecho, todas estas formas se encuentran por todo el mundo y, por tanto, no es sorprendente que se hayan adoptado formas análogas de manera bastante independiente en diferentes partes del mundo, y, considerando tanto las condiciones económicas generales de la humanidad y el carácter del instinto sexual de los animales superiores, tampoco parece sorprendente que el matrimonio de grupo y los matrimonios poliándricos sean, comparativamente hablando, raros. Se pueden hacer consideraciones similares respecto a las visiones filosóficas de la humanidad. En resumen, si buscamos leyes, las leyes están relacionadas con los efectos de las condiciones fisiológicas, psicológicas y sociales, no con las secuencias del logro cultural.

En algunos casos, una secuencia regular de éstos puede acompañar al estado psicológico o social. Esto se ilustra con la secuencia de inventos industriales en el Viejo Mundo y en América, que yo considero independientes. Un período de recolección de comida y del uso de la piedra fue seguido por la invención de la agricultura, de la cerámica y, finalmente, por el uso de los metales. Obviamente, este orden se basa en la cantidad mayor de tiempo que la humanidad dedicó al uso de productos naturales, de herramientas y utensilios, y a las variaciones que se desarrollaron con ello. Aunque, en este caso, parece existir paralelismo en los dos continentes, sería inútil intentar seguir el orden con detalle. De hecho, no se aplica a otros inventos. La domesticación de animales, que, en el Viejo Mundo debió ser un logro temprano, ocurrió muy tarde en el Nuevo Mundo, donde los animales domesticados, excepto el perro, apenas existían en el momento del

descubrimiento. En Perú, con la domesticación de la llama, ya se había iniciado el proceso y los pájaros se criaban en varias partes del continente.

Se puede hacer una consideración similar respecto al desarrollo del racionalismo. Parece ser una de las características fundamentales del desarrollo de la humanidad que las actividades que se han desarrollado inconscientemente se convierten gradualmente en tema de razonamiento. Podemos observar este proceso en todos los lugares. Quizás, se da más claramente en la historia de la ciencia, la cual ha extendido el alcance de su investigación sobre un terreno amplio y ha tomado en consideración actividades humanas que se producen automáticamente en la vida del individuo y de la sociedad.

Hasta ahora no me he referido a otro aspecto de la etnología moderna que está relacionado con el crecimiento del psicoanálisis. Sigmund Freud ha intentado mostrar que el pensamiento primitivo es, en muchos aspectos, análogo a las formas de actividad psíquica individual que él ha explorado a través de sus métodos psicoanalíticos. En muchos aspectos, sus intentos son similares a la interpretación de la mitología por parte de simbolistas, como Stucken. Rivers cogió la sugerencia de Freud, así como las interpretaciones de Greebner y Elliot Smith, y en sus nuevos escritos encontramos una peculiar aplicación desconectada de una actividad psicológica y la aplicación de la teoría de transmisión antigua.

Mientras, yo creo que algunas de las ideas subyacentes a los estudios psicoanalíticos de Freud pueden aplicarse provechosamente a los problemas etnológicos; y no me parece que la explotación unilateral de este método avanzará nuestro entendimiento del desarrollo de la sociedad humana. Ciertamente, es verdad que la influencia de las impresiones recibidas durante los primeros años de vida se ha subestimado completamente y que el comportamiento social del hombre depende en gran medida de los primeros hábitos que se establecen antes del momento en que empieza el uso de la memoria, y que muchos de los llamados rasgos raciales o hereditarios se consideran sobre todo como el resultado de una exposición temprana a una cierta forma de condiciones sociales. Muchos de estos hábitos no se tienen en consideración y, por tanto, sólo se rompen con dificultad. Gran parte de la diferencia en el comportamiento del varón adulto y de la hembra puede retroceder a esta causa. Sin embargo, si intentamos aplicar toda la teoría de la influencia de los deseos reprimidos a las actividades del hombre bajo formas sociales diferentes, pienso que extendemos más allá de sus límites legítimos las deducciones que pueden obtenerse de la observación de la psicología individual normal y anormal. Hay muchos otros factores de mayor importancia. Para dar un ejemplo: los fenómenos de la lengua muestran claramente que las condiciones, bastante diferentes de aquellas a las que los psicoanalistas dirigen su atención, determinan el comportamiento mental del hombre. Los conceptos generales subyacentes a la lengua son totalmente desconocidos para la mayoría de la gente. No se consideran hasta que empieza el estudio científico de la gramática. Sin embargo, las categorías del lenguaje nos hacen ver el mundo dispuesto en ciertos grupos conceptuales definidos que, a causa de nuestra falta de conocimiento sobre los procesos lingüísticos, se toman como categorías objetivas y que, por tanto, se imponen sobre la forma de nuestros pensamientos. No se conoce

cuál puede ser el origen de estas categorías, pero parece bastante cierto que no hay nada que hacer con los fenómenos que son tema del estudio psicoanalítico.

La aplicabilidad de la teoría psicoanalítica del simbolismo también tiene grandes dudas. Deberíamos recordar que la interpretación simbólica ha ocupado una posición prominente en la filosofía de todos los tiempos. Está presente no sólo en la vida primitiva, sino que la historia de la filosofía y de la teología abunda en ejemplos de un alto desarrollo del simbolismo, cuyo tipo depende de la actitud mental general del filósofo que lo desarrolla. Los teólogos que interpretaron la Biblia sobre la base del simbolismo religioso no estaban menos seguros de lo correcto de sus planteamientos de lo que lo están los psicoanalistas de sus interpretaciones del pensamiento y la conducta basados en el simbolismo sexual. Los resultados de una interpretación simbólica dependen principalmente de la actitud subjetiva del investigador, que dispone los fenómenos según su concepto principal. Para probar la aplicabilidad del simbolismo del psicoanálisis, sería necesario mostrar que una interpretación simbólica desde otros puntos de vista totalmente diferentes no sería igualmente admisible, y que las explicaciones que dejan significado simbólico, o lo reducen al mínimo, no serían adecuados.

Mientras que podemos dar la bienvenida a la aplicación de todo avance en el método de la investigación psicológica, no podemos aceptar como avance en el método etnológico la cruda trasferencia de una novela, método unilateral de investigación psicológica del individuo a fenómenos sociales cuyo origen se demuestra históricamente que está determinado y sujeto a las influencias que no son en absoluto comparables a las que controlan la psicología del individuo.

# Alfred Louis Kroeber 1876-1960

## Antecedentes

Durante años, antes de su muerte en 1960, a Alfred Kroeber se le llamó «el decano de los antropólogos norteamericanos». Desde entonces no ha habido decano. La buena apariencia de Kroeber, su encanto y aspecto de erudito lo convirtieron en una figura poderosa en cualquier sitio.

Nació en Hoboken, New Jersey, y creció en Nueva York. Su padre había venido de Colonia, Alemania, veinticinco años antes y había desarrollado un próspero negocio de relojes al por mayor. El hogar era totalmente bilingüe, y los niños recibieron la mejor educación. Alfred tenía un tutor privado alemán y fue a Sachs, una importante escuela preparatoria de Nueva York.

En Columbia, Kroeber hizo muchos amigos que compartirían su interés o influirían en el trabajo de su vida. También se unió a algunos estudiantes para crear la revista *Morningside*, como protesta contra las publicaciones estudiantiles existentes y para llevar a cabo travesuras tales como pintar las estatuas de Central Park de azul y blanco (los colores de Columbia) y ponerles pelo pelirrojo y bigotes. La unión de la protesta social y lo absurdo se repitió en su vida y en su conversación.

Kroeber consiguió su licenciatura y *Master** en letras en 1896 y 1897. Este fue un período crucial, tanto en la vida de Kroeber como en la historia de la antropolo-

* No existe una equivalencia exacta entre las titulaciones otorgadas por las universidades españolas y las de Gran Bretaña o Estados Unidos. El grado de Master está entre el grado de licenciado y el de doctor.

gía. Franz Boas había llegado a Columbia en 1896, y Kroeber fue uno de los tres que eligieron hacer su seminario en lenguas indias americanas, que conocieron alrededor de la mesa del comedor de Boas. Como resultado, Kroeber decidió hacer su doctorado en antropología. En 1899, una beca de Columbia le permitió pasar el verano entre los arapajos de Wyoming. Volvió de nuevo en 1900, incluyendo en su estudio a los shoshones, utes y bannocks.

La Academia de las Ciencias de San Francisco, que disponía de una colección de artefactos indios de California en expansión rápida, escribió a Boas, pidiendo a alguien para que ocupase el nuevo puesto de conservador. Kroeber ocupó el puesto. Ya que la colección tenía vacíos obvios, Kroeber apresuró dos pequeñas subvenciones para financiar expediciones de campo para tomar notas y recoger artefactos. Pero cuando la junta de la academia le dijo que no podían permitírselo volvió a Nueva York para acabar su tesis, parte de la cual apareció en el *American Anthropologist* (3 [1901]:308-336) como «Decorative Symbolism of the Arapaho» («Simbolismo decorativo de los arapajo»).

En el otoño de 1901, Kroeber se vinculó a la facultad de la Universidad de California. En 1912 era profesor titular y permaneció en Berkeley hasta su jubilación, en 1946. En 1903 se convirtió de nuevo en conservador de la Academia del Museo de la Ciencia, donde continuó hasta 1911, y, en 1908, fue nombrado director del Museo de Antropología de la universidad, puesto que mantuvo hasta su jubilación.

En 1907 Kroeber se casó con Henriette Rothschild, una educada y artística hija única de un rico hombre de negocios de San Francisco. Ella murió en 1913 tras una larga enfermedad, y Kroeber, exhausto, disminuyendo el ritmo de su actividad académica, encontró alguna diversión en la amistad y el estudio de Ishi, el último indio yana, quien, exhausto y muriendo de hambre, había sido encontrado en 1910 y llevado al museo, donde pasó unos años felices y útiles como una especie de «exposición viva» y como trabajador de portero. La muerte de Ishi en 1916 también entristeció a Kroeber.

Durante estos años Kroeber sufrió una infección de oído que alguna vez afectó a su equilibrio. Cuando su estado se maldiagnosticó como psicosomático, Kroeber empezó el psicoanálisis. Finalmente se hizo un diagnóstico correcto, pero de todas maneras finalizó su análisis, preparó el tema y trató pacientes hasta 1922. Hay algunos artículos y revistas que surgen de esta asociación, pero Kroeber eligió no desarrollar el área de la antropología psicoanalítica.

Kroeber publicó un amplio e influyente libro de textos *Anthropology*, en 1923 e hizo una cantidad casi increíble de etnografía. En 1925 publicó *The Handbook of the Indians of California*, uno de los principales libros de consulta en la etnología americana. Fue una autoridad reconocida de las culturas de California, y también realizó trabajo etnológico en Nuevo México, México, Perú, India, la mayor parte de Oriente y el sudeste de Asia.

En 1926 Kroeber se volvió a casar con Theodora Kracow Brown, una joven viuda con dos hijos pequeños que se había matriculado en uno de sus cursos. El matrimonio, que dio dos niños más, el historiador Clifton Kroeber y la escritora de ciencia-ficción Ursula K. LeGuin, fue rico y unido hasta su muerte. El libro de la señora Kroeber, *Ishi*, se ha unido a la categoría de la literatura mundial, y su biografía *Alfred Kroeber: A Personal Configuration*, es un trabajo de erudición y de amor.

Kroeber se adelantó en la observación de la relación cercana de la ecología, la cultura y la civilización. *Configurations of Culture Growth*, publicado en 1944, fue el resultado de trece años de trabajo. Fue una elaboración de sus ideas sobre la

civilización, las áreas de cultura y la ecología, sus teorías de la historia cultural son debatidas y cuestionadas.

Kroeber llevó una vida larga y ocupada como profesor y erudito. Era disciplinado, ordenado y siempre de visita. En 1946, cuando se retiró de Berkeley, se convirtió en profesor visitante de varias universidades. Al nuevo edificio del departamento de antropología de Bekerley se le llamó Kroeber Hall, y él mantuvo allí su despacho. Tomó parte activa en varias asociaciones y sociedades hasta su repentina muerte, a la edad de 84 años, durante unas vacaciones en París, justamente después de ser presidente de una conferencia internacional en Austria.

## Introducción

El período de realismo cultural en la antropología norteamericana no sólo refleja una gran pobreza de la teoría, sino también las dificultades de la antiteoría. Siguiendo a Boas y a su énfasis por estudiar el máximo posible de sociedades, los antropólogos más conocidos del período produjeron bastante etnografía. No fracasaron simplemente producir una teoría viable, la mayoría de ellos evitaron producirla. Es con esta realización con la que debemos acercarnos a Kroeber y a la mayoría de las grandes figuras de esta época.

En el caso de Kroeber, si hay que elegir un tema teórico en el que más destaca, es el problema de lo superorgánico. Ya hemos visto que Spencer luchó con esa idea en ausencia de un concepto de cultura. Kroeber, por otra parte, usó la idea para explicar algo sobre cultura. Durante toda su vida enfocó este problema teórico desde varios puntos; su énfasis sobre él durante un período en que la antropología se interesó principalmente por la etnografía y con enfoques psicológicos le acerca mucho a Emile Durkheim, con énfasis en lo social durante el más patente período relativista cultural en la antropología norteamericana.

Kroeber también estuvo interesado durante mucho tiempo en la naturaleza de la cultura y la manera en que la cultura formaba modelos reconocibles y persistentes. Asoció esta idea con lo superorgánico, a lo que volvió varias veces (1917, 1919 y 1940). Es interesante recalcar que Kroeber mostró la importancia de lo superorgánico, así como del modelo, investigando los cambios en la moda femenina. Encontró que las modas de las mujeres, más que mostrar meramente una elección personal, muestran modelos culturales (1919, 1940). También encontró ejemplos de modelos culturales en la filosofía, las letras y otros temas para demostrar que el genio individual es parte de una nueva era cultural y no un agente independiente.

El interés que Kroeber mostró en sus modelos culturales culminó con sus *Configurations of Culture Growth* (1944), donde intentó explicar el crecimiento cultural en algunas sociedades históricas en Europa, Próximo y Lejano Oriente. El principio básico era que las sociedades desarrollan frecuentemente configuraciones culturales «espasmódicamente»: cuando los modelos culturales se desarrollan, los genios se agrupan dentro de ciertos períodos en relación al crecimiento cultural. Kroeber discutió el crecimiento de la filosofía, la ciencia, la filología, la escultura, el teatro, la pintura, la literatura, la música y, finalmente, el crecimiento de las naciones, en su configuración. Era un gran proyecto, valiente, y probablemente un fracaso. Pero quizá, afirmar un juicio así, es sólo decir que la gente que ha adoptado las ideas de Kroeber sobre la historia de la civilización no han sido antropólogos; la mayoría de los antropólogos han ignorado este trabajo.

Las recapitulaciones sobre la cultura de Kroeber, las cuales se encuentran en sus grandes obras, son muy instructivas. Este artículo de 1949 es un resumen del estado del arte, desde su punto de vista.

# 6. El concepto de cultura en la ciencia*

Propongo discutir el concepto de cultura, su origen y validez, su uso y limitaciones. Como todo concepto, este es una herramienta; y como herramienta el concepto de cultura tiene dos cantos. Une algunos fenómenos e interpretaciones; disimula y distingue otros.

Como todas las ideas importantes, la de cultura fue la obra de muchas mentes, y se desarrolló gradualmente. Todavía existen naciones civilizadas, como la francesa, que rechazan admitir la palabra «cultura» en su vocabulario intelectual. Por otra parte, los antiguos conocían, y los primitivos modernos son conscientes de ello, algunos de los fenómenos de la cultura, como, por ejemplo, las costumbres distintas. «No lo hacemos de esta manera, lo hacemos así»; tal afirmación, que todo ser humano dice probablemente en algún momento, es un reconocimiento de un fenómeno cultural.

Los fenómenos tienen un modo de ocurrir compuesto en la naturaleza, complejamente mezclados. Sus cualidades, todavía más sus aspectos generales conceptualizados, pueden conseguir salir sólo gradualmente de la confusión de las apariencias. Hasta bien entrado el siglo XX y en ciertas situaciones y contextos hasta hoy, el concepto de cultura ha permanecido unido al de sociedad. Cuando Comte fundó la sociología e inventó su nombre hace más de un siglo, plasmó el sello de lo social. Pero sus famosas tres etapas de la mitología, metafísica y positivismo son principalmente etapas de la ideología y, por tanto, de la cultura. Sólo indirectamente son etapas de relaciones específicamente sociales o interpersonales. A la cultura y no al ámbito de la sociedad se refiere lo esencial de las diversas caracterizaciones de Comte respecto al catolicismo y protestantismo en cientos de máximas peculiares.

Cuando un pensador tan original y profundo como Durkheim se refirió a la hipótesis de sociedad como algo por lo que los primeros grupos fueron impresionados, a lo que rindieron culto y se originó la religión, propuso una visión que ha parecido generalmente exagerada y, para muchos, mística. Pero, tan pronto como sustituimos por su no diferenciación de la «sociedad» las costumbres y creencias que mantienen juntas a las sociedades primitivas y parecen ayudarlas a sobrevivir, en otra palabra, su «cultura», entonces la interpretación de Durkheim empieza a ser razonable. Parece justo asumir que eso es lo que Durkheim «quería decir», lo que diría hoy.

La no diferenciación de ambos aspectos debería continuar hasta que se alcance cierto nivel, ya que la cultura, por definición, incluye, o por lo menos

* Reimpreso de Alfred Louis Kroeber, *The Nature of Culture* (Chicago University of Chicago Press, 1952), págs. 118-135, con permiso del editor.

presupone, la sociedad. Como algo compartido y supraindividual, la cultura sólo puede existir cuando existe una sociedad; y a la inversa, cada sociedad humana va acompañada por una cultura. Esta proposición recíproca no está completa: sólo incluye a las sociedades *humanas*. No obstante, en principio, la limitación es extremadamente importante. La existencia de sociedades subhumanas sin cultura o esencialmente sin cultura, especialmente las altamente elaboradas de insectos sociales, sirve como piedra de toque irrefutable para la significativa discriminación de los conceptos de lo social y lo cultural: *pueden* existir separadamente. De todos modos, uno de ellos existe separadamente.

La palabra «social» es una apelación relativamente tardía. El término romano era *civilis*, *civitas*, de *civis*, un «ciudadano», correspondiendo a la definición de Aristóteles del hombre como *zoon politicon* o «animal político», un animal civil para los romanos, un animal social para nosotros. Por supuesto, las instrucciones se incluían en el término «animal político», y con eso se incluía la cultura, pero no un concepto segregado y coagulado. Estos términos mediterráneos antiguos ilustran cómo las ideas abstractas se originan en una matriz de lo concreto. Cuando Aristóteles quería hablar genéricamente de lo que nosotros llamamos «sociedad» y «cultura», usó la palabra «polis», que aún tiene una total implicación e imágenes del muro de la ciudad y la ciudadela, de ciudadanos libres con derecho a votar y a luchar.

La palabra «cultura» en su sentido científico moderno, por ejemplo, la usaría cualquier antropólogo con la seguridad de que cualquier otro antropólogo entendería lo que él quería decir, y no otra cosa. Este significado moderno de «cultura» es todavía más reciente. La primera definición de «cultura» en su sentido amplio, pero definido, de su actual uso de la ciencia social, diferente de lo culto y del refinamiento, de la nutrición, de la agricultura y el cultivo de perlas y cultivos en tubos de ensayo, la primera definición que he encontrado en un diccionario inglés data de finales de los años veinte. Tylor fue quien hizo el primer uso deliberado en un libro en 1871, cuando publicó *Primitive Culture* y formuló la definición más citada de cultura que empieza: «ese complejo total que incluye...». Está claro que Tylor sabía establecer el término, así como sabía usar «cultura» y «civilización» como sinónimos en su discurso. Para ser exactos, ya había usado la palabra «cultura» unas cuantas veces como alternativa dudosa para «civilización» y en el mismo sentido, pero sin definición, seis años antes en su *Researches*, como poniendo a prueba al público británico. Quizá la obtuviese del etnógrafo alemán Klemm, a quien leyó y citó. Klemm escribe la palabra con C, *Cultur*, tanto en su libro de 1843 como en el de 1854. Parece que la palabra era de uso general en alemán en ese período con su moderno significado, y en ningún sentido se trataba entonces de una palabra nueva. No sé exactamente de dónde procede la palabra alemana *Cultur* con su moderno significado científico. Kant la usa repetidamente en su *Anthropologie*, pero es muy difícil decir si está pensando en la cultura en nuestro sentido o en «hacerse más culto». Arciniegas cita a Paul Hazard diciendo que la palabra aparece por primera vez en el diccionario alemán en 1793.

Demos un paso atrás en la cultura y su matriz inmediata no diferenciada, que hoy llamaríamos «sociocultural», hacia lo psicosomático. Igual que la cultura presupone la sociedad, la sociedad presupone personas. Es un conjunto de indivi-

duos, más algo adicional, ese algo que nosotros y las termitas compartimos. Bien, aquí, entonces, hay tres elementos o conjuntos de factores: cultura, sociedad, personas, cada uno descansando sobre, o precondicionado por encima, el siguiente. De hecho, enseguida podemos dar un paso adelante y separar a las personas en cuerpos y mentes como dos aspectos que, al menos en algunas ocasiones, conviene tratar por separado, como, por ejemplo, en todas las situaciones estrictamente psicológicas. Que la separación está justificada, cuando es útil, está claro no sólo por la actual distinción de la ciencia biológica y la psicológica, sino también por el hecho de que las plantas, aunque poseen somas, generalmente no muestran evidencia de tener psique.

Por tanto, ahora nos enfrentamos a cuatro aspectos superpuestos, llamémoslos cuatro «niveles»: cuerpo, psique, sociedad, cultura. Por ahora, es obvio a dónde nos lleva la línea de pensamiento: el próximo paso introduce lo inorgánico como subyacente a lo somático, lo psíquico, lo social y lo cultural.

Los fenómenos *de facto* del nivel inorgánico también pueden dividirse si es útil (y en muchas situaciones, quizá la mayoría, es útil) en físicos y químicos. Realmente, podemos dividir más y laminar el nivel subatómico y quizá otro para fenómenos de virus supermoleculares o para manifestaciones del cristal. Sin embargo, todas estas segregaciones están dentro del final inorgánico o suborgánico de la escala; y, como nuestro principal interés aquí se centra en lo ultraorgánico, con lo más superorgánico en el final opuesto, entrar aquí en estas distinciones más finas en la parte baja de la jerarquía sería apartarnos y distraernos.

Ultimamente se ha convertido en una costumbre designar estos planos jerárquicos como «niveles de organización» y, alternativamente, como «dimensiones». El último término es apropiado en ciertos contextos, como cuando se dice que cada situación humana tiene dimensiones ambientales, orgánicas, sociales y culturales. La palabra «dimensión» es aquí equivalente a «aspectos» o a «clase de factores chocantes». Definitivamente, evita incluso la implicación de jerarquía. Las dimensiones se cortan unas a otras, los niveles implican paralelismo. En un llamado «enfoque de campo» en un área fenomenal limitada, como una personalidad, donde el énfasis está en la interacción de factores que convergen en un solo punto, es natural ver a los factores culturales, sociales, orgánicos y físicos como muchas dimensiones que se «difunden» del punto bajo observación. En contraste, como el enfoque es macroscópico, o incluso telescópico, como en el trazado de grandes modelos históricos o sus interrelaciones, las dimensiones se separan automáticamente en capas superpuestas y paralelas, y el término «niveles» es más apropiado.

Sin embargo, es necesario no confundir «niveles de organización» con «niveles de abstracción». Es verdad que, mientras nos centramos en aspectos culturales, estamos en sentido técnico «abstrayendo» de los aspectos orgánicos y físicos que pertenecen a los mismos fenómenos. «Abstrayendo» significa aquí eliminando nuestra consideración de ignorar; es temporal, movible, reversible. Pero los fenómenos culturales *no* son más abstractos que los fenómenos físicos u orgánicos en el sentido de ser más inconcretos o conceptualizados. La oleada de cólera es un fenómeno tan concreto como lo es una ceja fruncida o un vaso sanguíneo oprimido. La costumbre de cazar cabezas o de coger el ramo de la novia es

totalmente concreta. Sólo la cultura como concepto generalizado es abstracta; pero también son abstractos la sociedad, el psique, el cuerpo, la materia y la energía. Lo que es mucho más significativo que la abstracción es que los fenómenos culturales ocurren organizados sobre principios diferentes a partir de fenómenos sociales, fenómenos sociales a partir de lo psíquico, y así sucesivamente.

Lo que está más claro sobre los niveles es que ciertas propiedades o cualidades de los fenómenos de cada uno les son peculiares. Quizá esto se deba a una diferencia en la disposición u organización. Esta, que es específicamente característica y distintivamente significativa de los fenómenos de un nivel, sólo es inteligible en términos de los otros fenómenos, cualidades o regularidades del mismo nivel. Las cualidades o fenómenos más característicos nunca se explican por lo que sabemos de otro nivel: realmente no son alcanzados por el conocimiento de otro nivel, especialmente cuando los niveles están bien separados. Los descubrimientos de un estudio de fenómenos de nivel inferior realmente se *aplican* a los de nivel superior, pero se aplican con significado decreciente.

Así, la gravitación, la conductividad eléctrica y las valencias de los elementos se aplican tanto a cuerpos orgánicos como a inorgánicos. Pero los principios o leyes como estos son los únicos que se aplican a cuerpos inorgánicos; y aún así no explican un grado serio los fenómenos orgánicos específicos de repetición hereditaria, de concepción y muerte, de adaptabilidad. Estos procesos epecíficamente orgánicos se *someten* a los procesos psicoquímicos establecidos; no pueden *derivarse* de ellos. Las leyes de un nivel inferior establecen el marco en el cual operan los fenómenos de un nivel superior; no se producen esos fenómenos por sí mismos. Las leyes de nivel inferior explicarán las constantes, universales y uniformidades de los fenómenos en un nivel superior. Explicarán o describirán las cualidades o propiedades que un nivel superior comparte con uno inferior; por ejemplo, que un cuerpo orgánico tiene masa o conductividad. No pueden explicar o incluso describir las propiedades que son específicas de un nivel, distintivas de él, como, por ejemplo, cómo un cuerpo orgánico se repite en su descendencia.

En resumen, parece que el trabajo total de la ciencia debe realizarse en una serie de niveles que la experiencia de la ciencia descubre gradualmente. Reducir todo en el universo a un grupo monístico de principios, mecánicos o de otro modo, puede ser una filosofía legítima, o puede no serlo; ciertamente, no es un método operativo adecuado de la ciencia. Supone usar las ganancias obtenidas con dificultad de la física para extensiones verbales a la biología o la sociología, y de ahí la solución de problemas genuinos de cortocircuitos en los mismos ámbitos. Aparentemente, el verdadero progreso se hace cuando toda ciencia es autónoma en sus procedimientos, mientras también se realiza su relación de dependencia en los subyacentes y de apoyo a los cubiertos independientes. La investigación de los niveles autónomos es una precondición de la mayoría de extensiones de nuestro entendimiento del mundo. Después de que se han hecho suficientes extensiones, es el reduccionismo válido el que las integra y consolida gradualmente. El reduccionismo prematuro es simplemente forzamiento, verbal.

Esto no significa que una nueva entidad se personifique como la única sustancia de cada nivel. La vida, la mente, la sociedad y la cultura no están fuera de la materia y la energía, ni fuera del espacio y del tiempo libre de ellos. Están en

y son de la naturaleza con materia y energía. Son diferentes organizaciones de materia y energía, si uno los trata fructíferamente, lo que físicos y químicos no pueden hacer en virtud de sus métodos físicos y químicos; y de manera similar todo el camino hacia arriba en la escala.

Aquí es donde el enfoque de nivel moderno difiere con la antigua segregación de espíritu y materia, de alma y cuerpo. En éste, la sustancia superior se reservaba de las operaciones de la naturaleza, se excluía de su esfera. El cuerpo moría, pero el alma seguía; la materia estaba sujeta a leyes mecánicas, pero el espíritu era libre de ellas, permanecía fuera de la naturaleza. Por el contrario, el punto de vista científico es que cada fenómeno está en la naturaleza y es parte de ella. Los niveles representan segmentaciones descubiertas empíricamente del campo total de la naturaleza, en cada una de las cuales los procedimientos intelectuales distintivos o las operaciones parecen ser más productivas. Todo el reconocimiento de los niveles es, en un sentido, un asunto de metodología científica; es totalmente interno a la ciencia. No anuncia la reintroducción del vitalismo, mentalismo, espíritu o *Geisteswissenschaften.*

Filosóficamente, el conocimiento de un sistema de niveles parece haber sido reciente y bastante superficial. Bergson ha sido reconocido defensor de la visión del surgimiento de lo nuevo; pero, hasta donde su *élan vital* es extranatural, sus emergentes serían más que niveles. *Space, Time and Deity* (1920), de Alexander, es a menudo considerado la más completa exposición en inglés del punto de vista por un filósofo profesional. Alexander trabaja a partir del espacio y el tiempo sucesivamente a través de la materia, la vida y la mente hasta Dios. Esta visión puede proceder parcialmente de la experiencia científica, pero se utiliza para trascender la ciencia y la naturaleza. *Emergent Evolution,* de C. Lloid Morgan, tres años más tarde, es quizá el trabajo más citado sobre el tema. «Hay más en los acontecimientos que ocurren en el organismo vivo», dice (pág. 20), «que en lo que puede interpretarse adecuadamente en términos de la física y la química, aunque los acontecimientos psicoquímicos siempre están involucrados». La relación vital, la organización en el nivel orgánico, es efectiva porque los cambios ocurren bajo ella «lo similar de lo cual no ocurre cuando no existe la vida». Morgan atribuye a Lewes la palabra «emergente», y a Wundt el término «principio de resultantes creativos», es decir, que los productos físicos son más que una nueva suma de elementos y representan una nueva formación. J. Needham y William Morton Wheeler han expresado planteamientos similares, que también expone el segundo ensayo *Yogi and Commisar,* de Koestler, con encanto y originalidad.

Dos cosas se mantienen sobre la mayoría de estas formulaciones. Primero, se concentran en la autonomía biológica y psicológica de lo psicoquímico y fracasan al llevar el principio al nivel social y cultural. (Wheeler sigue hasta el nivel social, pero no al cultural. Warden, en 1936, reconoció explícitamente la cultura como un emergente.) Segundo, la importancia está en un universo en desarrollo y en las emergencias en el curso de éste. La evolución es, por tanto, un postulado esencial, y el énfasis se da en las emergencias dentro de éste; en otras palabras, en los cambios innovadores. Lógicamente, no obstante, una serie jerárquica de niveles de fenómenos podría existir en un mundo estático. Cómo surgieron sucesiva-

mente, pasando por una serie de graduaciones, es un problema separado que lógicamente no necesita imponerse. Mi punto no es combatir o negar que ha podido haber una evolución cósmica, sino afirmar que el concepto de evolución y el concepto de niveles no se suponen o implican necesariamente unos con otros. La emergencia ya no está contenida en la idea de niveles tan pronto como los niveles se separan de la evolución. Aparecen nuevos niveles sólo si ya se ha asumido un proceso evolutivo y progresivo. Afirmaría que el enlace total con la evolución ha ocurrido porque nuestra generación dé por supuesta la evolución silenciosamente, como la mayoría de las generaciones anteriores asumieron la deidad: la evolución es una obligación difícil culturalmente y emocionalmente para que nosotros podamos escapar de ella. Una metodología científica basada tan puramente como sea posible en la experiencia científica es quizá mejor sin emergencia, porque no tiene gravámenes.

Más fructífero es el diagrama y la metáfora de una escalera de Koestler. Vista desde arriba, desde el ángulo de una exploración estrictamente científica, esta escalera parece una superficie plana, como un plano continuo al que ya se ha reducido todo y en el que todo parece, por tanto, explicable. Vista desde el frente, no obstante, por contemplación fenomenal, es la subida de la serie de peldaños, y las no predicciones entre ellos, la que es impresionante. En resumen, las relaciones organizadoras primarias son operativas dentro de los niveles más que de los transniveles.

Hay otro aspecto de los niveles que los científicos generalmente no han notado y que los filósofos han manejado torpemente. Este es un hecho que todavía no está totalmente explicado, pero, sin embargo, es indudable sobre la base del curso abrumador de la experiencia empírica hasta la fecha. Este hecho es que cuanto más básico es un nivel en la jerarquía, con más éxito sus fenómenos se prestan a la manipulación por los métodos de la ciencia en sentido estricto. Métodos que resultan en uniformidades, regularidades repetitivas y, por tanto, predicción. Pero, por el contrario, cuanto más alto es el nivel, más reacios son sus fenómenos al tratamiento por métodos homólogos o quizá incluso análogos a los métodos de la física y la química; mientras se dan fácilmente, y con significado, aunque de un tipo algo diferente, al tratamiento intelectual similar en principio al que siguen los historiadores. Los filósofos neokantianos han señalado esto desde hace tiempo, mientras que un enfoque estrictamente científico es generalizador y nomotético, un enfoque histórico es idiográfico, en el sentido que permanece mucho más unido a los fenómenos o generalizaciones; el enfoque histórico conserva sus fenómenos, cualquiera que sea el nivel en que operan, y encuentra satisfacción intelectual en poner cada fenómeno conservado en una relación de contexto en extensión con el cosmos fenomenal.

De aquí, sin embargo, los neokantianos no han dado los siguientes pasos que parecerían obligados para una inspección judicial de las prácticas reales que se obtienen en el estudio completo de la naturaleza. Estos pasos posteriores son dos. Primero, las relaciones contextuales que un enfoque histórico determina suponen relaciones de espacio absoluto, igualmente con tiempo absoluto, no del tiempo sólo o principalmente, como a menudo se afirma para la historia. También el contexto supone relaciones de forma, incluyendo la función, pero quizá excluyen-

do la causa; y, además, supone relaciones de valor. La cuestión de causa tiene sus complejidades, en parte, porque los propios científicos están también empezando a retar y rechazar la causalidad, especialmente en la prestigiosa ultrafísica. Sin embargo, es notorio que, en los tres niveles más altos de la mente, la sociedad y la cultura, la causalidad específica es extremadamente difícil de determinar. Presumiblemente, esto es porque los fenómenos de estos niveles son, por lo menos en parte, epifenómenos para los fenómenos de los niveles inferiores. Es, por tanto, probable por reduccionismo de transnivel que se encuentren las causas complejas de los fenómenos de nivel superior, si existen. Sin embargo, las relaciones de espacio y tiempo absolutos, de forma, estructura y función, y de valor siguen siendo características del enfoque histórico.

Segundo, es razonable asumir que los descubrimientos del nivel alto diferirán considerablemente de los de los niveles inferiores. Toda nuestra experiencia hasta la fecha corrobora esto. La extensión revolucionaria de la ciencia psicoquímica por especulación y pruebas inventada durante los últimos cincuenta años se centra alrededor de las partículas subatómicas. En la misma mitad de siglo nos hemos hecho más conscientes y hemos estado más informados del dominio de la cultura. Pero esta mejor comprensión de la cultura no ha dado señales, hasta ahora, de incluir algo correspondiente a las partículas subatómicas o los genes de los genetistas. No hay nada a la vista que sugiera que descubriremos algunas unidades elementales invariables en la cultura, o incluso relaciones definidas de número integral o asociación fijada.

La reflexión confirma esta valoración negativa. El contexto, significativo del enfoque histórico que domina en la percepción de la cultura, concierne a las relaciones externas vistas tan ampliamente como sea posible, últimamente en las relaciones totales. En contraste, el problema principal de la física, como el de la genética y la fisiología, es aislar o sacar simplifidades válidas, regularidades recurrentes, de la amorfa confusión de los fenómenos de la naturaleza. Podemos confiar razonablemente en que nada que corresponda a los caracteres alelomórficos o genes, a los protones o neutrones, incluso a los átomos o moléculas, es probable que sea descubierto en el nivel de la cultura. Cualquiera de estas unidades elementales puede ser operativa en la cultura; si lo son, podemos esperar que sean elementos de un nivel inferior.

Realmente, estas casi regularidades de forma o proceso más o menos recurrentes, como se han formulado hasta la fecha para la cultura, son principalmente subculturales por naturaleza. Hay límites para la cultura, establecidos por factores físicos u orgánicos. Las llamadas «constantes culturales de familia, religión, guerra, comunicaciones y similares parecen ser marcos biopsicológicos cargados variablemente de contenido cultural, hasta donde son más que categorías que reflejan el compartimiento de nuestra cultura lógicoverbal occidental. De los procesos, la difusión y la socialización son sólo aprendizaje psicológico, imitación y sugerencia bajo condiciones especiales. La costumbre es un hábito psicobiológico en la escala social y eleva valores culturales. Y así sucesivamente.

Lo que evidentemente ocupa el lugar de la formulación de la ley, en operaciones intelectuales en el nivel cultural, es el reconocimiento de los significados, incluyendo los valores. De todos modos, esto se mantiene en el grado que el

enfoque a la consideración de los fenómenos es histórico, en el sentido en que un enfoque histórico ya se ha referido como distinto (aunque complementario) al más estrechamente científico o nomotético. Esto se aclara en la consideración de la historia en su sentido específico, la historia estudiada por los historiadores. Esto está realmente mezclado en cuanto a su contenido: un montón de piezas de biografías individuales, acontecimientos más o menos dramáticos, contactos y choques sociales, definición de implícita referencia a instituciones; es decir, formas culturales y su sucesión, quizá con reconocimiento ocasional de alguna influencia de naturaleza inanimada o raza orgánica. Ahora, el fracaso reconocido de la historia para descubrir leyes quizá pueda deberse en parte al hecho de que opera con sus materiales casi tan mezclados como llegan a sus manos, sin seleccionarlos consistentemente de acuerdo con un aspecto o principio. Pero la notoria debilidad de los historiadores en asignar las causas con éxito (normalmente pueden tratar mejor con causas pequeñas e inmediatas: por qué la Bastilla cayó el 14 de julio y no el 15, las causas de la Revolución Francesa) está compensada por su habilidad para expresar significados. Y tanto el fracaso como la habilidad parecen deberse al considerable nivel superior, componente sociocultural en los materiales de la historia intelectual que intenta más que una dramatización figurativa.

Que esto es así se hace más evidente tan pronto como la consideración se da a los cuerpos de materiales socioculturales y especialmente culturales menos contaminados por la mezcla con personalidades individuales y acontecimientos particulares. En el estudio del inglés como lengua, no importa si fue Patrick Henry u otro anglosajón quien dijo: «Dadme libertad»; si fue en el siglo XVIII, XIX o XX; o si la ocasión fue un momento histórico o no. (Obsérvese el término «momento histórico»: es decir, históricamente efectivo o significativo, significativo para mayores acontecimientos, para un contexto de corrientes de acontecimientos y de formas institucionales.) Para el lingüista, todo esto es irrelevante. Lo que él ve en la frase «Dadme libertad» son datos sobre la forma, la estructura y las relaciones de ciertos sonidos y significados. Y estos sonidos y significados, así como su forma y estructura, son constantes y repetitivos, completamente sociales, y anónimos, podríamos decir; son, por tanto, anónimos. La frase siempre la dice un individuo, pero qué individuo, por qué motivo, con qué consecuencias y en qué circunstancias son irrelevantes para el lingüista.

Aquí tenemos un ejemplo bien definido de la liberación selectiva de fenómenos de nivel superior, en este caso fenómenos lingüísticos, de la confusión de acontecimientos en la que ocurren, y de su tratamiento intelectual puramente como fenómenos de ese nivel. Lo que resulta en un caso así es, en fraseología popular, una gramática inglesa. Dicha gramática es un análisis organizado y una descripción resintetizada de la apariencia fenomenal, la estructura y las relaciones internas y el funcionamiento de una lengua. Tal descripción sintetizada tiene sentido precisamente porque es autónoma y autosuficiente. Trata las formas e individuos superindividuales y, por tanto, mientras no niega la participación necesaria de los individuos en los fenómenos, la ciencia lingüística normalmente y básicamente suprime al individuo, «lo mantiene constante», «lo abstrae». Por qué esto es así no necesita ninguna prueba elaborada.

Está claro que, para operar con éxito como un lingüista, no se tienen que personificar o concretar las lenguas o dotarlas con una sustancia propia. Se analiza y sintetiza hasta donde los resultados están próximos, como si los datos constituyesen un sistema autónomo. Que últimamente no sean totalmente autónomos es obvio. Pero es una perogrullada que la preocupación del científico como tal no son los fines —al menos en principio.

También está claro que la ciencia lingüística es tardía y débil en comprobar la causalidad, pero que su concentración selectiva particular es lo que le permite determinar las relaciones significativas de forma y estructura, modelos y sus interacciones. Las causas de los fenómenos lingüísticos, tales como los cambios de forma o significado de las palabras, las causas de estos en el sentido ordinario de causas «eficientes», evidentemente están por debajo del mismo nivel lingüístico cultural, y presumiblemente son numerosas, oscuras, conflictivas y determinadas por causas todavía más remotas. Pero se observará que los fenómenos lingüísticos que resultan de estas causas sublingüísticas llegan altamente regularizados, formalizados y definidamente interrelacionados, tan pronto como buscamos las formas que contienen. Los fenómenos contienen incluso mucha predicción, la cual normalmente descuidamos porque es muy común en la experiencia. Por ejemplo, la siguiente expresión que emite el sentimiento de Henry también diría: «dadme libertad» y no «dio mía libertando». En resumen, el orden y el significado intelectuales alcanzan con más éxito el nivel lingüístico dirigiendo la atención hacia modelos de forma y relaciones de forma no hacia relaciones causales.

Finalmente, en lo referente al enfoque «histórico» en el más amplio sentido en que se ha usado aquí la palabra, el lingüista puede operar sincrónicamente y descriptivamente, o puede operar de nuevo diacrónicamente e históricamente en el sentido más estrecho y convencional. No obstante, esto es un detalle y un incidente. En ambos casos el lingüista trata las formas y las relaciones de forma que tienen significado para él; y las trata en igual grado en los dos casos. En ambos ejemplos su material permanece esencialmente superindividual, anónimo, predictivo como su repetitividad, y casi despreocupado por la causa. Lo que significa esta semejanza del método de la lingüística descriptiva sincrónica y la lingüística diacrónica es esto: siendo la diferenciación entre tratamiento sincrónico y diacrónico secundaria, el efoque que llamo «histórico», en contraste con el enfoque nomotético, se muestra caracterizado principalmente no por la acentuación del elemento tiempo y la sucesión en el tiempo, como todavía se supone a menudo, sino que se caracteriza más bien por sus otras propiedades que han sido enumeradas. Son estas otras propiedades: superindividualidad, modelo, despreocupación relativa por la causa, las que son fundamentales en el enfoque histórico genérico.

La lengua se ha elegido aquí como ilustración porque es algo menos amplio, algo más compensado y autónomo que el resto de la cultura. Pero la diferencia es sólo de grado. Para entender las manifestaciones culturales debemos buscar también formas idiosincráticas y fisionómicas, y buscar su significado, primero dentro de un sistema de formas coherente y autosuficiente como una civilización particular; y, más allá, en un gran contexto de formas totales conseguidas en la historia humana. También debemos esperar descubrir en nuestro material poca

causalidad en el sentido de la causalidad del físico. Debemos estar preparados para ignorar y suprimir al individuo, quien, desde el ángulo del entendimiento de la cultura, es quizá más a menudo irrelevante y confuso que útil. El orden o relación que da el entendimiento en el estudio de la cultura está básicamente mejor definido, quizá, como un proceso de percepción de interrelaciones significativas de las formas como formas.

Es evidente que la última relación de las formas culturales con su más amplio contexto posible, para obtener su significado total, lleva en ella un elemento de peso de gran relación, de visión de gran alcance. Y esto, a su vez, es semejante al interés diacrónico, a la desgana de permanecer restringido hasta el momento. El momento es suficiente en interés cuando es típico de una totalidad repetitiva, cuando contiene totalidad, como hace en física. Cuando el momento o lugar no contiene o representa un total mayor, como cuando es únicamente idiosincrático, entonces el interés intelectual va de él hacia el total. Con ello, la visión tiende a hacerse diacrónica, y el enfoque se caracteriza como histórico por naturaleza, tanto si consigue como si no convertirse realmente en cronológico.

En todo el ámbito del estilo, el flujo superpersonal de la forma es obviamente fuerte. La misma palabra, *stylus*, el «lápiz», originariamente tenía referencia antropomórfica a la cualidad particular o manera de escribir de un individuo. La palabra «estilo» tiende hoy a usarse para una similitud de grupo, para lo que es la manera común de una escuela o serie de escritores o artistas, para una cualidad superindividual. Todavía podemos hablar del «estilo» de Shakespeare: más a menudo hablamos del «estilo isabelino». Y trazamos y analizamos con éxito estilos que no podemos, por falta de conocimiento, separar en las contribuciones de los individuos. Esto se da, por ejemplo, con muchas pinturas griegas y arquitectura románica y gótica, por no mencionar los principios de muchas artes y de todas las primitivas.

Relacionado con el estilo están los usos de la moda del vestir o la moda. Nombres de individuos (el príncipe Alberto, la emperatriz Eugenia) se unen una y otra vez a tales modas, pero secundaria y arbitrariamente, como títulos pintorescos. Realmente, las modas del vestir surgen de manera oscura, se deben a causas sin determinar, y están casi totalmente formadas y ejecutadas, así como aceptadas y usadas anónimamente, por la gran multitud sin nombre.

Incluso en las artes finas, sólo cuando éstas se convierten en un culto cohibido, surge el interés real en el artista individual y él es buscado y su trabajo premiado como peculiarmente suyo, como Chambers ha enunciado en *Cycles of Taste*. En la mayoría de la historia humana, y para muchos hombres, son los objetos y los estilos los que tienen sentido; el artista es sólo un ejemplo personal y un incidente que pasa.

Ocurre casi lo mismo con los inventos. Hoy pensamos en términos de los inventores. Pero los descubrimientos e invenciones de otras tierras, del pasado, de nuestra propia Edad Media, son anónimos. El trabajo del metal, la herrería; arados, tornillos, esquileos, estribos, herraduras, arneses, ruedas, ejes; relojes, niveles, lámparas, velas; cristal y cerámica; fertilizar, irrigar, castrar, montar... toda la base de la civilización mecánica no tiene autores personalmente conocidos. Nunca se registraron o se olvidaron hace mucho, porque no importaban.

Cuando, finalmente, esta condición cambia y la leyenda o la historia nos da, primero, inventores imaginarios y luego documentadamente auténticos, continúa, sin embargo, una extraña persistencia de la condición antigua. Los inventores llegan ahora en pares contemporáneos o tríos o equipos de competidores. Wallece sincroniza con Darwin, Leverrier con Adams, De Vries con Correns y Tschermark; el vuelo de Langley con el de Wright; Bell se anticipó un día a Gray; Fulton rebate a Symington, Fitch, Rumsey y Stevens. Es un hecho establecido que la fabricación de invenciones es normalmente múltiple y simultánea. Desde el ángulo del individuo, los inventores operan independientemente. Desde el ángulo de la cultura son la tendencia, los antecedentes, el momento, los que se unen para forzar la invención; dentro de este marco se ha hecho inevitable; qué persona es el vehículo del descubrimiento importa poco a la sociedad y al crecimiento de la cultura.

Otro fenómeno observado durante mucho tiempo apunta hacia el mismo camino. Es la agrupación de grandes hombres en ciertas épocas de ciertas civilizaciones y su rareza en los demás lugares. Nada conocido en la herencia biológica, nada en las leyes de la oportunidad, puede justificar estas grandes variaciones en la frecuencia e intensidad del genio. La única explicación ya avanzada que no es totalmente especulativa o arbitraria ve una correlación entre el genio realizado y la oportunidad dada por la etapa del desarrollo de una civilización, la etapa donde sus modelos culturales productivos se definen y maduran, pero donde sus potencialidades inherentes aún no han empezado a agotarse. Según esta visión, es la fase de desarrollo de los modelos culturales la que es principalmente determinante de la grandeza y excelencia del logro humano; los genios son el índice de tal desarrollo del modelo. Lo que solemos llamar «grandes hombres» son esos entre muchos más individuos de habilidad por encima de la media que nacen en un tiempo y lugar y sociedad cuyos modelos de cultura se han formado con el valor potencial suficiente y se han desarrollado hasta una madurez suficiente para permitir las capacidades plenas de estos individuos para realizarse y expresarse. Esta no es realmente una visión revolucionaria. Incluso no debería molestar a nadie que haya comprendido la fuerza y totalidad con que la cultura nos sostiene a todos. Ciertamente, no debería decepcionar a quien haya leído y asimilado *Folkways*, de Sumner, hace más de cuarenta años y haya hecho la inevitable y ligera extrapolación de la gente a lo sofisticado y se haya dado cuenta de que todos nos situamos en el marco de nuestros caminos y nuestras tradiciones, en el ámbito de nuestra cultura.

Acabo de hablar de grandeza y excelencia, de potenial y logros realizados. Con ello sondeamos el terreno de lo que el científico ha dicho durante mucho tiempo y que no debe mover: valores, valores humanos que son valores culturales, tanto si son morales, estéticos, sensoriales, intelectuales o no lo son.

Se debe admitir que los valores culturales humanos, que no tienen nada que ver con la física, no tienen lugar en ella o en ninguna ciencia que se modele sobre el plan y las reglas de la física. Pero, ¿cómo es posible, sin la más estéril incapacitación, hacer un estudio intelectual del hombre social que es el hombre cultural, y aún permanentemente no considerar su producto, cultural y la esencia de la cultura, sus formas y sus valores?

Esto no es afirmar que todo estudio que tiene al hombre como tema necesita tener conocimiento de los valores. Es posible investigar respuestas de aprendizaje o el mecanismo de propaganda o la estructura y tamaño de los grupos sociales y nunca pisar un valor. Pero, que sea posible rodear los valores y no tocarlos, no es en sí un mandato moral para hacer sólo eso. Es evidente que tendremos que admitir dos planes no concurrentes o maneras de investigación en los llamados «fenómenos sociales». Un enfoque intenta seguir lo mejor que puede los métodos del físico o encontrar sustitutos cercanos para ellos, medir y experimentar, y prescindir de la consideración de los valores. El segundo enfoque acepta los valores como inherentes en la cultura y características de ella, así como parte de la naturaleza y, por tanto, susceptibles de estudio como cualquier otro grupo de fenómenos en la naturaleza, y de estudio por métodos análogos a los usados en el estudio de otras partes de la naturaleza, aunque necesariamente idénticos a los de la física. Los valores, junto a las formas culturales a las que están unidos, obviamente pueden describirse; sus cualidades diferenciales, así como sus características comunes, pueden compararse; sus fases de desarrollo, relaciones secuenciales y conexiones se pueden investigar. De hecho, esto se ha hecho en todo estudio de la historia de un arte, en todo intento de presentar una religión, en todas las consideraciones etnográficas que surgen por encima de la especificación mecánica, en todos los escritos sobre la historia de la cultura que son más que atomísticos.

Es verdad que se suelen relegar muchos de estos estudios a las llamadas «humanidades» y, con ello, se excluyen de las llamadas «ciencias sociales». Pero, ¿qué ocurre con ello siempre y cuando los fenómenos en cuestión y sus fuerzas naturales se consideran como parte del resto de la naturaleza y, en ningún caso en su sentido sobrenatural? Y también siempre que estén sujetos a disección, recombinación y deducción según las reglas básicas de evidencia seguidas en la investigación de otras partes o esferas de la naturaleza, sin entrada de tendencias, ventaja personal, autosuperioridad o etnocentricidad.

En el pasado ha sido un problema que los valores se considerasen productos directos de la deidad, que estaba fuera y por encima de la naturaleza, o emanaciones del alma, cuya espiritualidad, primero protegida por la separación del cuerpo, estaba más protegida por la exclusión del dominio de la naturaleza y la materia y la energía de la naturaleza. Pero, con seguridad, esos días han acabado. Es difícil imaginar un terreno sobre el que los científicos naturales contemporáneos negasen la validez a cualquier esfuerzo para entender cualquier grupo de manifestaciones que ocurre en la naturaleza, siempre que el esfuerzo esté libre de reservas, abierto o escondido, en lo que se refiere a exclusiones de la naturaleza.

Los valores culturales, junto a las formas y al contenido cultural, existen seguramente sólo a través de los hombres y residen en los hombres. Como productos de cuerpos y mentes humanos y sus funcionamientos y como una extensión especializada de ellos, los valores culturales forman así una total parte «natural» de la naturaleza. Aquí, el concepto de la jerarquía de los niveles, ayuda. No sólo se separan los niveles en etapas; su superposición uno sobre otro también los une, aunque no en una unidad igual.

Los valores, como todas las manifestaciones socioculturales, son en gran medida superpersonales. Es decir, la mayoría de los valores del individuo se

inculcan en él desde fuera, directa o indirectamente de su sociedad, de los que él produce dentro y por sí mismo. Por tanto, los valores participan en lo que solía llamarse el origen «colectivo» o «masa» (a lo que yo prefiero llamar «anonimato esencial» del origen) o fenómenos como costumbres, morales, ideologías, modas y discurso. Las «costumbres» de Sumner expresa excelentemente esta misma cualidad excepto por su falsa implicación de que también existe una intelectualidad social exenta de ser popular. Es posible elevar la colectividad a algo autónomamente místico, como muestra el ejemplo de Jung, y quizá de Durkheim. Pero no es necesario ser místico al tratar la colectividad y, por tanto, asumiremos que estamos interesados en lo colectivo sólo como algo totalmente relacionado con el resto de la naturaleza.

Ahora, lo colectivo o anónimo, siendo de todo el mundo, tampoco es de nadie: existe una calidad de impersonal sobre él. Las cosas que son de todos entran en la individualidad más difusamente que aquellas que una persona ha trabajado para y por sí misma. Es probable que estime estas últimas; casi seguro que las conozca y tenga una historia consciente y razones destacadas para ellas, tanto si estas razones son verdaderas o falsas. Pero lo que él comparte con la colectividad es más masivo y extenso, a menudo más firmemente arraigado, y también más oscuro; tiende a estar menos en el foco de la conciencia. De ahí lo que se ha llamado el «refugio» de muchos modelos de la cultura; Kluckhohn los ha apartado de los modelos patentes como «configuraciones». «Refugio» aquí no implica intento de encubrimiento, como implica a menudo en las motivaciones interpersonales, más bien sólo falta de conciencia. Es probablemente un caso de formas culturales estando relativamente más o menos en el foco de la conciencia a lo largo de una escala móvil parcialmente de ocasión y parcialmente de situación genérica. Así, las reglas de conducta, que sirven como protección a la personalidad, es probable que se formulen con conciencia y precisión, aunque también sujetas a deformaciones interesadas por el propio interés. En el otro extremo de la escala, las reglas de la gramática en el discurso, el cual normalmente sirve para conectar personalidades cuando se sienten relajadas y con menos necesidad de protección, no están formuladas, excepto como resultado de la curiosidad altamente sofisticada de los lingüistas, y pueden describirse propiamente como que han crecido anónima e inconscientemente. Los incumplimientos de la regla gramatical, aunque se observan al instante, normalmente no se resienten, porque no invaden nada particular al individuo, sino que se aceptan con tolerancia, regocijo o desprecio.

Unida a esta conciencia o inconsciencia de la forma cultural y la organización, está la irracionalidad de mucho de lo colectivo en la cultura. «Irracionalidad» es como a veces se llama. Yo mismo he usado el término. Cubre una variedad de sucesos en la cultura que tienen en común un factor de inconsistencia. La totalidad de una situación o manera de hacer aparece menos regular y menos coherente de lo que podría haber sido bajo un planteamiento racional. El ahorro de luz del día; la letra *w* después de *u* y *v*; escritura medieval en lugar de romana clásica; ideogramas cuando se dispone de un alfabeto; el plural irregular inglés «oxen» en lugar de «oxes» servirán como ejemplos. Por supuesto, lo importante es que estas irregularidades e ineficiencias no *fueron* elaboradas sino

que son el resultado de largas y complejas historias, con factores bastante diferentes, a menudo chocando sucesivamente. Han intervenido hábitos individuales establecidos, valores de prestigio, cambio en una parte del sistema con retraso en otra, coste económico real, mera inercia o nostalgia, todo tipo de razones suficientemente racionales en la situación concreta; y el sistema resultante muestra el efecto de compromisos y arreglos. Cualquier loco podría concebir un sistema más consistente del que existe, pero incluso un déspota raramente podría instituir uno. En un sentido el resultado es «irracional» realmente, en que a la institución le falta la completa sensatez que sus defensores piden. Realmente, es más bien irracional, y sólo parcialmente eso. Más estrictamente, es que el modelo institucional es irregular, no totalmente consistente.

Estas consideraciones presagian lo que podría decirse sobre la integración de las culturas de sociedades particulares. Las culturas tienden a la integración y, en general, consiguen algún grado de ella, aunque nunca la integración total. Esta última es una condición inventada por algunos antropólogos no muy versados en historia. Es difícil atribuir a un historiador tal afirmación como la integración completa de cualquier cultura, ante su experiencia profesional.

Que los valores constituyen un elemento esencial de la cultura nos lleva a otra consideración. Una primera consideración de una nueva cultura, teniendo necesariamente que tomar y describir los valores que ayudan a darle organización y orientación, es probable que surja como una consideración algo idealizada, ya que los valores de la cultura están reflejados en los ideales de la sociedad. Por supuesto, ninguna sociedad es ideal en su comportamiento. La sociedad intenta ajustarse a los valores estándar; pero todos somos más o menos perezosos, mezquinos, egocéntricos, cobardes, rencorosos y motivados por el interés personal. Hay un vacío inevitable entre la imagen ideal o «pura» de la cultura y la realidad de cómo el adepto medio de la cultura acaba con esta idea. El analista del comportamiento psicológicamente dispuesto, el estudiante de la personalidad y la cultura, para quien la cultura no es tanto un final como un impulso de interés, acentuarán la realidad; y entre las presiones y tendencias de la personalidad, los traumas y frustraciones, los valores ideales de conducta que el «culturólogo» ha construido sobre este brillo, los modelos modernos surgirán deslustrados y estropeados o incluso quebrados. Es una diferencia a considerar sin preocuparse demasiado por ella. El que está realmente interesado en los fenómenos de la cultura sabe que sus valores ideales siempre sufren en la vida humana real. Pero, al mismo tiempo, sabe que, al estudiar las culturas, lo esencial es comprender sus valores, porque sin ellos no sabrá hacia qué se inclinan las culturas o alrededor de qué se organizan.

Parece ser que el estudio pleno de la cultura se ha llamado a veces «normativo» y «humanístico», con referencia a este contenido de valor ideal. No deberíamos estudiar las culturas meramente para conocer la propia conducta en la vida sino que, sin conocer sus normas, sólo estamos estudiando su armazón.

Su extraordinaria variabilidad o plasticidad es una de las propiedades más notables de la cultura. Los organismos vivos también son adaptables y modificables, pero repiten su plan básico de estructura en generaciones sucesivas de individuos. No hay casi nada en la cultura que corresponda a esta repetición

orgánica. Las alegaciones de repeticiones regulares en la cultura se refieren a grandes y oscuros parecidos que son sólo dudosamente sustanciales porque no son precisamente definibles. Extractos detallados del contenido de la cultura pueden persistir con tenacidad durante largos períodos. Las organizaciones en funcionamiento de material cultural aparentemente siempre cambian, incluso si persisten, hasta que a menudo es difícil decir si están todavía dentro del complejo original, forma o modelo, o se han deslizado a uno nuevo. Esta inherente plasticidad es evidente tan pronto como se está en posición de seguir cualquier institución con detalle a través de los siglos; o, igualmente, de seguir una institución o costumbre a través de sus variantes provinciales o regionales, o a través de sus apariencias entre una serie de tribus no letradas que están geográficamente contiguas.

La razón de esta fuerte propensión de la cultura para variar parece estar en el siguiente hecho: todos los fenómenos culturales están invariablemente relacionados con otros fenómenos culturales a los que son similares y que preceden o suceden u ocurren cerca de ellos contemporáneamente; y su total comprensión puede lograrse sólo a través del conocimiento de estas relaciones. Mientras estas relaciones son indiscutibles, son relaciones de forma, valor y significado. No son, directamente, relaciones de causa en el sentido ordinario de causa eficiente. Las causas eficientes de fenómenos culturales son las acciones o comportamiento de los hombres, de los seres humanos individuales y psicosomáticos. Una negación de esta proposición parece no dejar alternativa sino admisión de un grupo de fuerzas culturales autónomas y aisladas que operan en y sobre una sustancia cultural autosuficiente. Esto sería una suposición e, inmediatamente, contraería la carga, de los científicos, de ser un principio místico con intención de excluir un ámbito particular de los fenómenos del movimiento del resto del cosmos según es estudiado por la ciencia total.

Ahora, tan pronto como se admite que la causalidad eficiente de la cultura está esencialmente en el nivel psicobiológico, es evidente que los fenómenos culturales son, en sentido estricto, sólo derivados de actividades orgánicas, epifenómenos de fenómenos orgánicos primarios. Esta conclusión, a su vez, parecería explicar la irregularidad, imprevisión, variabilidad y «plasticidad» de los fenómenos culturales. Una vez pueden ser grandes productos culturales de fuerzas subculturales no consecuentes u, otra, los relativamente insignificantes efectos secundarios de causas orgánicas cuya primera expresión está en las consecuencias orgánicas. No puede dudarse que los individuos afectan ocasionalmente la corriente de la cultura perceptiblemente: Napoleón con su código, César en el calendario, Shi Hwangh-ti con la quemadura de los libros, Copérnico con su revolución, por no mencionar los líderes religiosos. Incluso la influencia suborgánica en la cultura debe admitirse: catástrofes que destruyen una sociedad, arrasando su cultura, pero no dañan a otra, dejando su cultura intacta; cambios en el clima que favorecen la prosperidad e incrementan poblaciones particulares, con el consiguiente dominio de sus culturas sobre las gentes con desventaja. Es evidente que cuanto mayor sea el número y la variedad de estas causas subculturales, más probabilidades habrá de que la variabilidad o la «plasticidad» de los fenómenos culturales sea mayor.

Por supuesto, el resultado final es solamente un alto grado de lo que puede llamarse propiamente plasticidad; y esto es por la siguiente razón.

Predominantemente serán las acciones psicosomáticas de los seres humanos las que contienen la inmediata causalidad de los fenómenos culturales. Pero los seres humanos, gracias a sus facultades extraordinariamente altas para simbolizar, lo que significa facultades culturales, están siempre culturizados. Es decir, están culturalmente determinados, y muy determinados, por el momento en que llegan a la etapa en la que se convierten en causas potenciales de la cultura. Lo que, por tanto, es operativo es un sistema poderoso de causalidad circular. Los seres humanos que influyen en la cultura y hacen nueva cultura están moldeados; y se moldean por la intervención de otros hombres que están culturalizados y son así produtos de la cultura previa. Por tanto, está claro que, mientras que los seres humanos son siempre las causas *inmediatas* de los acontecimientos culturales, estas causas humanas son el resultado de situaciones culturales anteriores, habiéndose adaptado a las formas culturales existentes de acontecimiento cultural a acontecimiento cultural a través de intermediarios humanos. Estos intermediarios se interesan, en primer lugar, en liberar sus propias tensiones y conseguir su significación personal; pero al hacer esto también transmiten, y en cierto grado modifican, la cultura que llevan, porque han sido condicionados para ello. En cierto sentido también es operativo un tipo de causalidad cultural. No obstante, comparada con la inmediata causalidad eficiente de los hombres en la cultura, la causalidad de la cultura sobre la cultura es indirecta, remota y en gran manera una relación funcional de forma a forma. De todos modos, mientras uno se interese por lo que pasa en la cultura, son los antecedentes culturales los que se hacen significativos. Las transmisiones humanas, portadores y modificadores es probable que se repartan de manera muy similar. Como las causas, ellos tienden a repartirse uniformemente y constantemente, excepto donde la explosión cultural los ha diferenciado.

El investigador, si su interés está realmente en la cultura, tiende a omitir los agentes humanos. Opera como *si* las personalidades individuales no interviniesen en los acontecimientos culturales. Principalmente, se justifica con este procedimiento. Ciertamente, está justificado en proporción ya que su visión es muy amplia. En una inspección telescópica de las grandes corrientes culturales, incluso las más grandes e influyentes personalidades se hunden en la pequeñez.

Según que el alcance se disminuya y el segmento de la cultura examinado empequeñezca, el papel de los individuos, realizándose bajo una disección microscópica, cobra mayor importancia. Aquí hay un método de estudio igualmente legítimo; pero, por supuesto, da resultados de un orden bastante diferente. Da una idea de la interacción de las personas y la cultura: de cómo los individuos son atrapados en la red de su cultura; de cómo algunas clases de ellos alargan la red o la rasgan; cómo otros, mientras tanto, tejen nuevas hileras de mallas. Estos estudios tienen valor como ejemplos del mecanismo cercano del cambio que la cultura siempre tiende a sufrir. Un valor adicional se encuentra en la luz echada sobre las reacciones de los seres humanos, vistos como personalidades integrales, para la cultura de su entorno. Estos son realmente campos importantes de conocimiento. Pero, obviamente, son diferentes de la historia cultural directa o de la comparación analítica de las formas y valores culturales como tal.

Lo que la «cultura y personalidad» parece ser un campo de estudio, en su forma más pura, es lo que se ha descrito como la interacción de las personas y la cultura de su entorno. Realmente, para seguir este estudio, primero es obviamente necesario entender muy bien qué es la cultura y cómo son las personas. Sería vano esperar que surgieran resultados útiles de operar con una variable indeterminada *X* unida contra una variable indeterminada *Y*. Kluckhohn, notablemente identificado con el movimiento de «cultura y personalidad», ha propuesto recientemente mover el énfasis de la interacción mutua de los dos factores, como se ha descrito, a un énfasis dentro de la personalidad, según está afectada por la constitución hereditaria, el entorno social, la sociedad y la cultura. Esto convertiría a la personalidad en el tema real de la investigación, y a la cultura sólo en uno de los varios factores que tropiezan con ella. Esto es menor, y bastante más desigual, que un verdadero campo de cultura y personalidad, como se acaba de enfocar. Pero un campo tan uniformemente equlibrado es especialmente difícil de investigar hasta que los dos campos o niveles que contribuyen, cuya relación se está investigando, se extiendan casi totalmente. Y esto apenas puede afirmarse de la cultura o la personalidad. El peligro está, por tanto, en un Escila no concluyente frente a un Caribdis de conclusiones verbales forzadas. Sin embargo, cualquier enfoque que se use, la total legitimidad del tema de la interacción de la cultura-personalidad es incuestionable.

Por supuesto, algún estudio de la personalidad y el intento del estudio de la cultura-y-personalidad está motivado principalmente por una falta de interés en la cultura o su comprensión; en resumen, por un deseo de escapar de tratarla. No hay ninguna disputa válida con esta actitud, sólo con la no confesión de su motivación.

Relacionadas están producciones tales como *Principles of Anthropology*, de Chapple y Coon, de las cuales se ha suprimido incluso la palabra «cultura», salvo por algún descuido. Este es un intento aparentemente consciente, un intento *de facto*, de explicar la cultura por medio de fenómenos y factores de nivel inferior. En resumen, la finalidad es francamente reduccionista.

El problema que queda sin resolver es hasta dónde las formas generales, por tanto formas recurrentes, pueden demostrarse en la cultura. La dificultad ha sido que las formas recurrentes son vagas y mal definidas. Con un análisis estricto, el contenido estable de conceptos como feudalismo, clan, alma y tabú se hunde cada vez más. Esto parece ser porque el contenido cultural real de estos conceptos generales ha sido adquirido por ellos durante su desarrollo histórico, el cual es siempre complejo y tiende hacia lo único, como los historiadores hace mucho aprendieron a dar por supuesto. El resto general o recurrente en estos fenómenos aparentemente recurrentes no es normalmente cultural sino de nivel inferior, especialmente psicológico. Lo que es común a los clanes es que funcionan como asociaciones de gente que se sienten emparentadas, hacia quien uno tiene o siente actitudes de pariente. Esto es esencialmente un descubrimiento en la psicología social. Recurrencias más específicas muestran esto incluso de manera más clara. La tendencia de los sistemas de escritura a concebir o volver a los símbolos para las sílabas es evidentemente el resultado de una inclinación psicosomática a silabizar cuando el discurso se está presentado muy distinta y analíticamente. Los

psicólogos, normalmente, no tienen interés en ningún descubrimiento tan concreto y específico como éste, por tanto, no lo han anunciado. Pero, como es una pequeña «ley», es una ley psicosomática explicativa de los fenómenos culturales.

Otra característica de estas recurrencias o parecidos parciales es que van en contra de los parecidos debido a la conexión histórica y se dejan, por tanto, sin el beneficio de la explicación de similitud debida a la comunidad de origen. Si, entonces, la récurrencia se debe a algún factor más profundamente arraigado y genérico, surge la cuestión de por qué los resultados de esto no son universales, como casi siempre son incapaces de ser. La situación es similar a lo que existe en botánica. Los árboles se han desarrollado independientemente en toda una serie de familias, incluso órdenes, de plantas; lo mismo las vides, las hierbas, etc. Por tanto, el botánico no incluye todos los árboles en un orden, todas las vides en otro. Tampoco descarta los conceptos comunes de categorías de árbol, vid, arbusto o hierba; los usa como un adjunto o suplemento más o menos útil en la descripción. Parecería que esto sería sobre la propia función de las categorías correspondientes de recurrencia en la cultura, como feudalismo, casta, tabú, tótem.

Tampoco hay acuerdo en lo referente a las formas más generales entre las que se puede distribuir la totalidad de la cultura, mientras las recurrencias o regularidades son lógicas. Los primeros de estos intentos tomaron la forma de etapas y sufrieron por la ingenuidad intelectual. Hubo la secuencia de caza-rebaño-cultivo; la mitología-religiosa-positiva; incluso la clasificación piedra pulida piedra-bronce-hierro.

El concepto de nexos funcionales recurrentes de las relaciones internas promete más: digamos del feudalismo, la devoción y la economía medieval. Este enfoque weberiano está aún explotado muy inadecuadamente.

Finalmente, está la cuestión de hasta qué punto los nexos máximos o totalidades que llamamos «civilizaciones» muestran recurrencias en sus fases de desarrollo; en otras palabras, muestran un modelo recurrente de crecimiento. Si muestran tal modelo recurrente empíricamente, las civilizaciones proporcionarán una segmentación real y natural que nos ayudará a organizar intelectualmente el distinto, variable, agitado, infinito y amplio mar de la cultura como totalidad. Hay un creciente reconocimiento de la probable realidad de tal segmentación, así como de sus límites específicos e inclusiones; en otras palabras, de lo que cada civilización abarca.

Sin embargo, hay una gran divergencia en lo referente a qué trabaja en la formación de estas grandes unidades. Spengler ve la predestinación inmanente, Toynbee el deseo moral libre, Sorokin un movimiento pendular entre tendencias sensatas e imaginadas. Este área de la investigación experimentará sin duda una elaboración considerable para que los grandes problemas puedan concebirse o formarse efectivamente, aunque no debido a nuestro pensamiento sobre la historia, negativamente influenciado hasta en fecha reciente.

Queda la cuestión de si el concepto de voluntad cultural servirá como mecanismo para integrar más a las diversas ciencias sociales. La respuesta es tanto Sí como No. No hay duda de que los aspectos culturales pueden reconocerse y seguirse a través de todas las áreas humanas reconocidas comúnmente como

sociales. La economía y el gobierno *son* solamente segmentos de la cultura. Los datos de la sociología formal están tan mezclados con los culturales que temas como la familia, el parentesco, las asociaciones, el estado, son tratados igualmente por los sociólogos y los antropólogos culturales. La historia formal, incluso en su aspecto más biográfico, no puede evitar totalmente las implicaciones institucionales; y, en el final opuesto de su alcance, la historia es institucional, y así *de facto* cultural. La psicología puede eliminar los factores culturales reduciendo su análisis y manteniendo los factores culturales constantemente en experimento selectivo. Pero, tan pronto como vuelve a ampliar su actividad para abarcar a las personalidades totales, un flujo de consideraciones culturales entra en ella.

No obstante, lo que todo esto significa es que si uno se interesa por las manifestaciones culturales, puede reconocerlas y tratarlas selectivamente en cada estudio científico que tiene al hombre como tema. Y tal búsqueda selectiva dará un cierto entendimiento inalcanzable por cualquier otro método menos diferenciado. Pero *es* selectiva; éste es un hecho que no debe olvidarse. Hay otras bases de selección, y cada una tiene su propia productividad. La teoría económica, aunque validada por técnicas empíricas más que derivada de ellas, parece satisfacer razonablemente a los economistas y no es probable que la abandonen por otra teoría más generalizada de la cultura. Presumiblemente los historiadores continuarán prefiriendo su acostumbrada dieta mixta de acontecimientos, personas y formas institucionales, con su máxima adherencia a los fenómenos puros, oportunidades para fomentar la representación dramática en la narrativa y la mínima necesidad de generalización, y entonces la generalización simplemente como comentario incidental. Ya hemos considerado los estudios de campos de transnivel o internivel como la personalidad en la cultura, que, aunque aún inseguros del método y ocasionalmente confundiendo esperanza con realización, son ciertamente legítimos y se cuenta con ellos para crecer.

En resumen, es evidente que el enfoque cultural, ahora que está bien aislado y desarrollado, se continuará usando porque da resultados distintivos. Aunque está igualmente claro que el enfoque cultural no es exclusivamente válido dentro del área de los fenómenos superorgánicos; ni tampoco, por supuesto, es una panacea. Es un enfoque selectivo, fructífero por su selectividad, pero, por la misma razón, limitado en su ámbito.

# Emile Durkheim 1858-1917

## Antecedentes

Emile Durkheim fue el mayor de los científicos sociales franceses —escogió la sociología de Comte y la convirtió en una materia a la vez científica y humana—. Y —lo más asombroso— lo hizo sin tener un concepto de cultura. Porque, aunque la idea de cultura alumbra el trabajo de Durkheim, ciertamente el trabajo de Durheim alumbra el concepto de cultura y toda la disciplina de la antropología que se basa en él.

Durheim nació en una ciudad de Lorraine, no lejos de Estrasburgo, de una larga descendencia de rabinos. Asumió durante su juventud que él también se convertiría en un rabino. Estudió hebreo, se familiarizó con el Antiguo Testamento y con la enseñanza talmúdica —y se convirtió en un agnóstico—. Durheim salió de la escuela con notas brillantes, pero cuando se fue al Liceo de París para prepararse para ir a la universidad, se aburrió y se cuestionó el valor de tanto trabajo, aunque trabajaba mucho en lo que le interesaba. Cuando, finalmente entró, fue tal su desilución que, más tarde, proclamaría que la preparación literaria de las universidades francesas era esencialmente la razón de que la sabiduría de la sociedad estuviera atrasada. Por su actitud beligerante hacia la literatura y las humanidades, tuvo tantos problemas para salir de la universidad como los tuvo para entrar; cuando la lista de los candidatos elegidos apareció en 1882, su nombre era el segundo desde el final. La época que pasó en la universidad, sin embargo, le

proporcionó la amistad de Fustel de Coulanges, una última influencia, y le permitió dominar a pensadores sociales tales como St.-Simon y Comte.

En los años que siguieron a su graduación, Durheim enseñó en diferentes liceos de diferentes partes de Francia; pasó un año estudiando Filosofía en Alemania, desde donde volvió con la influencia de Wilheim Wundt y donde leyó a Spencer por primera vez; escribió revisiones para la *Revue philosophique*, lo que le hizo bastante conocido en el mundo académico francés.

En 1887 se creó para Durkheim una cátedra de sociología y educación en Burdeos —la primera cátedra universitaria de sociología en Francia—. Su tarea como profesor aumentó, más que interrumpió, la afluencia de artículos científicos, y publicó tres grandes libros en rápida sucesión: *Division of Labor in Society* en 1893, *Rules of the Sociological Method* en 1896 y «Suicide» en 1897. Estos tres libros y el posterior sobre religión tuvieron un impacto tremendo en Francia en aquel momento, y en Gran Bretaña más tarde, proveyendo eventualmente una dimensión de la orientación básica para la escuela británica de antropología social.

Durkheim fue también la fuerza que estavo detrás de la revista *L'année sociologique*, uno de los más influyentes anuarios jamás publicados en la ciencia social. Su meta fue revisar sistemática y metódicamente el estado de toda la ciencia social, y estuvo muy cerca de llevarla a cabo. El primer *L'année* apareció en 1898, y durante los 12 años siguientes se tuvo un resumen (todavía de gran utilidad) de lo que estaba pasando en la ciencia social. Cada volumen contenía uno o más artículos originales y un gran número de revisiones, cubriéndose cada sección por un experto.

En 1902, Durkheim fue «requerido», como los franceses lo dijeron, para una cátedra de sociología y educación en la Sorbona. Allí reunió a un distinguido grupo de jóvenes estudiantes: Henri Berr, Robert Hertz, Marcel Granet, François Simiand, Marcel Mauss (sobrino de Durkheim), y a André Durkheim (su hijo). Sus clases, su investigación y relatos, y el *L'année* eran todo uno. Sus ideas sobre la religión se desarrollaron en este entorno. En 1903 escribió un artículo titulado «Clasificación primitiva», junto con Mauss y, en 1906, uno llamado «La determinación de los hechos morales». La sociedad era, para Durkheim, un «sistema moral», dándole a la palabra moral su significado francés más amplio, que incluía la moral británica. La obra resultante fue *Formas elementales de la vida religiosa* en 1912.

Durkheim no descuidó la formación del profesor, ya que en 1904, empezó un curso en la Sorbona que se publicó después de su muerte como una historia de dos volúmenes de la educación francesa, *L'évolution pédagogique en France*, probablemente el trabajo más amplio sobre este tema hasta la fecha.

Durante la I Guerra Mundial, Durkheim se dejó llevar por el patriotismo y la propaganda (la ciencia social parece decaer durante la guerra). Publicó un estudio (obviamente no muy bueno), sobre la «mentalidad alemana», que pretendía explicar el carácter mórbido, patológico del sistema mental y moral que podría producir un eslogan como el de *Deutschland ber Alles*. También escribió exhortaciones como «Cartas a todos los franceses» al ver la desastrosa derrota del Frente Este, en el verano de 1915.

Todos sus estudiantes, con excepción de Mauss, murieron en la I Guerra Mundial, y poco antes de la Navidad de 1915, su único hijo, André, murió en un hospital de Bulgaria de las heridas recibidas durante la retirada de Serbia. Durkheim mantuvo sus ocupaciones patrióticas, pero nunca se recuperó de esta pérdida. Su salud se debilitó mucho, y en diciembre de 1916, sufrió el primero de una serie de ataques al corazón. Empezó la tarea de preparar sus trabajos y manuscritos para su

publicación, y el verano de 1917, volvió a Fontainebleau para empezar un trabajo que ya tenía preparado sobre la ética. En noviembre, a la edad de 59 años, murió.

## Introducción

El trabajo de Durkheim ha tenido una profunda influencia en la disciplina que, sólo en los países de habla inglesa, se divide en sociología y antropología. El alcance y profundidad de su trabajo incluye algunos de los primeros estudios estadísticos y cognoscitivos en ambas disciplinas (él no hizo, por supuesto, la distinción). El tema principal sobre el que trabajó Durkheim toda su vida, fue el de la solidaridad social. Quería entender, más que nada, cómo una unidad social mantiene a sus miembros juntos: en el lenguaje de hoy en día, cómo se evita la alienación. Su utilización de conceptos como solidaridad y *conciencia colectiva*, respondía siempre a esta pregunta.

La disertación doctoral de Durkheim, «The Division of Labor in Society» (1893), se centra en las normas de la sociedad que [illegible]. Considera la especialización cada vez mayor de los individuos como el punto clave para una mayor solidaridad social. Las sociedades que están muy especializadas, tienen «la solidaridad orgánica», en la que cada uno de estos individuos distintos, debe cooperar con otros para sobrevivir. Por otra parte, las sociedades que carecen de este tipo de diferenciación, se mantienen unidas por la «solidaridad mecánica», que significa que los individuos poseen un fuerte sentido de que comparten experiencias comunes, pero cada uno no necesita cooperar con el otro para que ocurra esta experiencia; aunque es por tenerla en común lo que hace de esta una fuerza comprometedora.

Después, Durkheim añadió otra clase de explicación a la solidaridad social: la que se centra en la *conscience collective*. (Hemos dejado, por el momento, la expresión en francés, por la dificultad que tiene el traducir «conscience», significa conciencia, consciente y cualquier cosa que se percibe. «Conocimiento compartido» o «entendimiento común» es más o menos el significado de la expresión, denota un punto de vista de las clasificaciones del mundo y la sociedad.)

Para Durkheim, «el conocimiento sociológico» no se puede derivar del individuo; no podría ser incluso si los psicólogos que lo estudian fueran omniscientes. Mejor dicho, la sociedad entra dentro del estudio de los «hechos sociales». Para Durkheim, «los hechos sociales» son los que los antropólogos entienden como cultura. (El concepto *conscience collective* es también una manera inadecuada de expresar el concepto de cultura, aunque para muchos propósitos, tiene ventajas.)

La influencia de Durkheim en la antropología se ha extendido. Tres de los antropólogos sociales más importantes en la disciplina: Mauss, Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss han estado influenciados por él. Muchos otros han reaccionado ante él: Benedict negativamente, Malinowski positivamente.

# 14. Reglas para la explicación de los hechos sociales*

La costitución de las especies es, ante todo, un medio de agrupar los hechos para facilitar su interpretación. Pero la morfología social es sólo una introducción hacia la parte verdaderamente explicativa de la ciencia. ¿Cuál es el método propio de esta parte?

## I

Muchos sociólogos creen haber explicado los fenómenos una vez que han enseñado para qué sirven y el papel que desempeñan, razonando como si existiesen sólo desde el punto de vista de este papel y como si no tuvieran otra causa determinante que no fuera el sentimiento, claro o confuso, de los servicios que se les piden. Esta es la razón por la que creen que han dicho todo lo necesario para hacerlos inteligibles, cuando han establecido la realidad de estos servicios y mostrado cuál es la necesidad social que han satisfecho.

Así, Comte atribuye toda la fuerza progresiva de la especie humana a esa tendencia fundamental «que impulsa directamente al hombre a mejorar su condición, sea la que sea, bajo todos sus aspectos»[1]; y Spencer la atribuye a la necesidad de mayor felicidad. Es, de acuerdo con este principio, el que Spencer explique la formación de la sociedad por las ventajas que resultan de la cooperación[2]; las transformaciones por las que pasa una familia, por la necesidad de reconciliar cada vez más perfectamente los intereses de los padres, de los hijos y los de la sociedad.

Pero este método confunde dos cuestiones muy diferentes. Mostrar para qué es un hecho, no es explicar cómo fue originado ni por qué es lo que es. Los fines a los que sirve presuponen las propiedades específicas que lo caracterizan, pero no las crean. La necesidad que tenemos de las cosas no puede hacer que existan, ni puede conferirles el ser. Deben su existencia a causas de otra clase. La idea que tenemos de su utilidad puede muy bien incitarnos a poner estas causas en práctica y a sacar de ellas sus efectos característicos, pero esto no nos permite sacar estos efectos de la nada. Esta proposición es evidente, ya se trate tan sólo de fenómenos materiales o incluso de fenomenos psicológicos. Esto sería igualmente evidente en sociologia si los hechos sociales no apareciesen ante nosotros, equivocadamente, por su extrema intangibilidad, destituidos de toda realidad intrínseca.

Ya que los consideramos un producto puramente de esfuerzo mental, nos parece que tendrían que producirse a voluntad, cuando se considere necesario. Pero, puesto que cada uno de ellos es una fuerza, superior a la del individuo, y ya

---

* Reimpreso de Emile Durkheim, *Rules of Sociological Method* (Nueva York, The Free Press, 1938, reimpreso en 1966).

que tiene existencia individual, no bastaría para darles el ser tener el deseo o la voluntad de ello. Ninguna fuerza puede surgir, a no ser que sea engendrada por una fuerza anterior. Para reanimar el espíritu de la familia, donde se haya debilitado, no basta con que todos entiendan sus ventajas; las causas que pueden provocarlo, deben actuar directamente. Darle a un gobierno la autoridad necesaria para ello, no es suficiente para llegar a sentir la necesidad de esta autoridad; hay que dirigirse a las únicas fuentes de donde se deriva toda autoridad, es decir, establecer tradiciones, un espíritu común, etc.; para esto hay que remontarse todavía más alto en la cadena de las causas y los efectos, hasta que se encuentre un punto en el que la acción del hombre pueda insertarse eficazmente.

Lo que muestra bien la dualidad de estos dos órdenes de investigación, es que un hecho puede existir sin servir para nada, bien porque no se haya adaptado a ningún fin vital, o bien porque, después de haber sido útil, haya perdido toda utilidad y haya seguido existiendo por la sola inercia del hábito. Hay, en efecto, todavía más supervivencias en la sociedad que en los organismos biológicos. Hay incluso casos en que una práctica o una institución social cambian sus funciones sin cambiar, por ello, su naturaleza. La regla, *Is pater quem justae nuptiae declarant*[3], ha permanecido en nuestro código de la misma manera que lo estaba en la antigua ley romana. Pero mientras tenía por objeto salvaguardar los derechos de propiedad del padre sobre los hijos nacidos de familia legítima, hoy en día protege más bien los derechos de los hijos. El juramento comenzó por ser una especie de prueba judicial, hasta convertirse sencillamente en una forma solemne e imponente de testimonio. Los dogmas religiosos del cristianismo no han cambiado desde hace siglos, pero el papel que desempeñan en nuestras sociedades modernas ya no es el mismo que en la Edad Media. Así, las mismas palabras sirven para expresar ideas nuevas. Además, es una proposición cierta, tanto en sociología como en biología, que el órgano es independiente de la función, es decir, que siendo el mismo, puede servir para fines diferentes. Las causas de su existencia son, entonces, independientes de los fines a los que el órgano sirve.

Sin embargo, no queremos decir que los impulsos, necesidades y deseos de los hombres no intervienen nunca activamente en la evolución social. Por el contrario, es cierto que les es posible, según la forma en que influyan en las condiciones de que depende un hecho, acelerar o contener su desarrollo. Pero además de que no pueden en ningún caso hacer una cosa de la nada, su intervención, cualesquiera que sean sus efectos, sólo puede tener lugar en virtud de causas eficientes. Una tendencia deliberada puede contribuir, incluso en esta medida restringida, a la producción de un fenómeno nuevo solo si ella misma es nueva o si es el resultado de alguna transformación de una tendencia anterior. Porque, a menos que postulemos una armonía preestablecida verdaderamente providencial, no sería posible admitir que, desde su origen, el hombre llevase en sí, dispuestas a despertarse ante el estímulo de las circunstancias, todas las tendencias cuya oportunidad debía hacerse sentir a lo largo de la evolución humana. También se debe de reconocer que una intención deliberada es algo objetivamente real; no puede entonces ni constituirse ni modificarse por el mero hecho de que la consideremos útil. Es una fuerza que tiene su propia naturaleza; para que esta naturaleza sea suscitada o

alterada, no basta con que encontremos en ella alguna ventaja. Para determinar estos cambios, debe de haber una causa importante.

Por ejemplo, hemos explicado los progresos constantes de la división del trabajo social, mostrando que son necesarios para que el hombre pueda mantenerse dentro de las nuevas condiciones de la existencia a medida que avanza en la historia. Hemos atribuido a esta tendencia, que se llama indebidamente «instinto de conservación», un papel importante en nuestra explicación. Pero, en primer lugar, este instinto por sí solo no podría explicar la especialización más rudimentaria. Nada puede si las condiciones de las que depende la división del trabajo ya no existen, es decir, si las diferencias individuales no han aumentado lo bastante como consecuencia de la desintegración progresiva de la conciencia común y de las influencias hereditarias[4]. Incluso, era preciso que la división del trabajo hubiera comenzado ya a existir para que se percibiera su utilidad y se hiciera sentir su necesidad. El único desarrollo de las diferencias individuales, necesariamente acompañado por una mayor diversidad de gustos y aptitudes, produciría este primer resultado. Pero además, el instinto de conservación no llegó a fertilizar este primer germen de especialización por sí mismo y sin motivo. Nos orientamos hacia esta nueva dirección, primero, porque el camino que seguíamos estaba ahora obstruido, y porque la intensidad mayor de la lucha, debida a la mayor condensación de las sociedades, ha hecho cada vez más difícil la supervivencia de los individuos que continuaban dedicándose a las tareas generales. Por estas razones, tenemos que cambiar nuestra manera de vivir. Además, si nuestra actividad se ha dirigido hacia una división del trabajo cada vez más desarrollada, es porque éste era también la dirección de la menor resistencia. Otras soluciones posibles eran la emigración, el suicidio y el crimen. Ahora bien, en la mayoría de los casos, los vínculos que nos atan a nuestro país, a la vida, y la simpatía que sentimos por nuestros semejantes son sentimientos más fuertes y resistentes que los hábitos que puedan desviarnos de una especialización más estrecha. Por ello, estos hábitos tenían que ceder a cada impulso que inspiraban. Así, el hecho de que dejemos un lugar para las necesidades humanas en las explicaciones sociológicas, no significa en lo más mínimo, que volvamos a la teología. Estas necesidades pueden influenciar la evolución social, sólo cuando ellas mismas, y los cambios por los que pasan, sólo se pueden explicar por causas que son deterministas y que no tienen nada de finales.

Pero más convincente todavía que las consideraciones precedentes, es el estudio de la conducta social. Allí donde reina la finalidad, reina también una contingencia mayor o menor; porque no se trata de fines, y menos de medios, que se imponen necesariamente a todos los hombres, aún cuando se les suponga colocados en las mismas circunstancias. Dado un mismo medio, cada individuo se adapta a este de acuerdo con su disposición y a su manera, que la prefiere a todas las demás. Uno tratará de cambiarlo para ponerlo en armonía con sus necesidades; otro preferirá cambiarse y moderar sus deseos. Para llegar al mismo objetivo, se pueden seguir, y en efecto, se siguen, muchos caminos diferentes. Entonces, si era cierto que el desarrollo histórico tuvo lugar en forma de fines notados clara u oscuramente, los hechos sociales presentarían la más amplia diversidad; y cualquier comparación sería imposible.

Sin duda, los acontecimientos exteriores que constituyen la parte superficial de la vida social, varían de un pueblo a otro, asi como cada individuo tiene su historia, las bases para la organización física y moral son las mismas para todos. En realidad, cuando se ha entrado un poco en contacto con los fenómenos sociales, se queda uno sorprendido, por el contrario, de la asombrosa regularidad con que se producen en las mismas circunstancias. Incluso las prácticas más minuciosas y triviales, se repiten con la más asombrosa uniformidad. La ceremonia nupcial, puramente simbólica al parecer, del rapto de la novia, se encuentra en todas las partes en que existe cierto tipo familiar, ligado a toda una organización política. Las costumbres más extrañas, como la covada, el levirato, la exogamia, etc., se observan en los pueblos más diversos y son sintomáticos de cierto estado social. El derecho de testar aparece en una fase determinada de la historia, y según las restricciones más o menos importantes que lo limitan, se puede decir en qué momento de la evolución social se encuentra. Sería fácil multiplicar los ejemplos. Esta amplia difusión de las formas colectivas, sería inexplicable si el propósito o causas finales tuvieran en la sociología la preponderancia que se les atribuye.

«Por tanto, cuando se va a explicar un fenómeno social, debemos investigar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que cumple.» Utilizamos la palabra «función», preferentemente a «final» o «propósito», precisamente porque los fenómenos sociales no existen a causa de los resultados útiles que producen. Debemos determinar si hay correspondencia entre el hecho que estamos considerando y las necesidades del organismo social, y en qué consiste esta correspondencia, sin preocuparse en saber si ha sido intencionada o no. Todas estas cuestiones de intención son demasiado subjetivas para poder tratarlas científicamente.

No sólo deben separarse estos dos tipos de problemas, sino que, en general, conviene tratar el primero antes que el segundo. Este orden, sin lugar a dudas, corresponde al de la experiencia. Es natural que se investiguen las causas de un fenómeno antes de intentar determinar sus efectos. Este método es el más lógico, ya que la primera pregunta, una vez respondida, ayudará a responder la segunda. Sin duda, el vínculo que una la causa al efecto, es recíproco hasta tal punto aún no reconocido. Sin lugar a duda, el efecto no puede existir sin su causa; pero el último, a su vez, necesita su efecto. Es de la causa de donde saca su energía; pero también él se la restituye a su vez, y, por consiguiente, no puede desaparecer sin que la causa se resienta[5].

Por ejemplo, la reacción social que llamamos «castigo», se debe a la intensidad de los sentimientos colectivos que ofende el crimen; pero, visto desde otro ángulo, tiene la utilidad de mantener esos sentimientos en el mismo grado de intensidad, ya que disminuirían si las ofensas que se produjeran no se castigaran[6]. De la misma manera, a medida que el medio social se vuelve más complejo y móvil, las tradiciones y creencias convencionales se alteran, se hacen más indeterminadas e inestables, y se desarrollan las facultades reflexivas. Tal proceso es indispensable para que las sociedades e individuos se adapten a un medio más móvil y complejo[7]. Y asimismo, a medida que los hombres se ven obligados a rendir un trabajo más especializado, los productos de este trabajo se multiplican

y son de mejor calidad; pero este aumento de los productos y mejora de la calidad, son necesarios para compensar los gastos que comporta este trabajo más considerable. Así, en vez de que la causa de los fenómenos sociales consista en una anticipación mental de la función que han de hacer, esta función, por el contrario, por lo menos en algunos casos, sirve para mantener la causa preexistente de donde se derivan. Encontraremos, entonces, la función más fácilmente si ya se conoce la causa.

Si se retrasa la determinación de la función, ésta no deja de ser necesaria para la explicación completa del fenómeno. Sin lugar a dudas, si la utilidad del hecho no es la causa de su existencia, es necesario normalmente que sea útil para que se pueda mantener. Basta con que no sirva para nada para que sea dañino, ya que en ese caso genera esfuerzo sin dar nada a cambio. Entonces, si la mayoría de los fenómenos sociales tuvieran este carácter parasitario, el presupuesto del organismo sería deficitario, y la vida social, imposible. Consecuentemente, para tener un buen conocimiento del último, es necesario mostrar cómo concurren los fenómenos de que se trata, a fin de poner a la sociedad en armonía consigo misma y con el entorno externo a ella. Sin duda, la fórmula normal que define la vida social como una correspondencia entre el medio interno y externo, no es más que una aproximación; sin embargo, en general es verdad. Consecuentemente, no es suficiente para explicar un hecho social, mostrar la causa de la que depende; debemos también, por lo menos en algunos casos, mostrar su función en el establecimiento del orden social.

## II

Una vez distinguidas estas dos cuestiones, debemos determinar el método con el que se deben desarrollar. El método de explicación seguido generalmante por los sociólogos, al mismo tiempo que teleológico, es psicológico. Estas dos tendencias están conectadas una con la otra. En efecto, si la sociedad es sólo un sistema de medios instituidos por los hombres para conseguir ciertos fines, estos fines sólo pueden ser individuales, porque, antes que la sociedad, sólo podían existir los individuos. Del individuo, entonces, han emanado las necesidades y deseos que determinan la formación de las sociedades; y si es de él de donde procede todo, es necesario que lo explique todo. Más aún, en las sociedades no hay nada más que conciencias individuales; es en estas donde se encuentra la fuente de toda evolución social.

En consecuencia, las leyes sociológicas sólo podrán ser un corolario de las leyes más generales de la psicología; la explicación suprema de la vida colectiva consistirá en mostrar cómo ésta emana de la naturaleza humana en general, bien si se la deduce de la naturaleza humana directamente y sin ninguna observación previa, bien si se la vincula a la naturaleza humana después de que la última se haya observado.

Estos términos son poco más o menos textualmente los que usa Auguste Compte para caracterizar su método. «Puesto que» nos dice, «el fenómeno social, concebido en su totalidad no es, en el fondo, *más que un simple desarrollo de la*

*humanidad, sin ninguna creación de facultades especiales en absoluto,* como he dicho antes; todas las disposiciones efectivas que la investigación sociológica pueda descubrir sucesivamente, se encontrarán al menos en germen en este tipo primordial que la biología ha construido por adelantado para la sociología»[9]. De acuerdo con él el hecho que domina en la vida social es el progreso; y por otra parte, el progreso depende de un factor exclusivamente psicológico, a saber, la tendencia que empuja al hombre a desarrollar su naturaleza cada vez más. Entonces los hechos sociales se derivarían tan directamente de la naturaleza humana que, durante las primeras fases de la historia podrían deducirse de ella directamente, sin que fuese necesario recurrir a la observación de la sociedad[10]. Es verdad que, como reconoce Compte, es imposible aplicar este método deductivo a los períodos más avanzados de la evolución. Pero esta imposibilidad es puramente práctica. Se debe al hecho de que la distancia entre el punto de partida y el de llegada se vuelve tan considerable que la mente humana corre el riesgo de perderse si intentara recorrerlo sin guía[11]. Pero la relación entre las leyes fundamentales de la naturaleza humana y los últimos resultados del progreso social no deja de ser analítica. Las formas más complejas de la civilización no son más que el desarrollo de la vida psicológica del individuo. Así, mientras las teorías de la psicología no bastan como premisas del razonamiento sociológico, son la piedra de toque única que permite probar la validez de las proposiciones establecidas inductivamente. «Una ley de sucesión social», dice Compte, «incluso cuando está indicada por el método histórico, se deberá admitir de un modo definitivo sólo después de haber sido relacionada racionalmente, de un modo directo o indirecto, pero, siempre indiscutible, con la teoría positiva de la naturaleza humana»[12]. La psicología, por tanto, tendrá siempre la última palabra.

Este es también el método seguido por Spencer. En efecto, según él, los dos factores primarios de los fenómenos sociales son el medio externo y la constitución física y social del individuo[13]. Ahora bien, el primero sólo puede influenciar a la sociedad a través del último, que de este modo resulta ser la fuerza esencial de la evolución social. Si se forma la sociedad, es para permitir al individuo expresar su naturaleza; y todas las informaciones por la que ella ha pasado no tiene otro objeto que hacer esta expresión más fácil y completa. Es por este principio que, antes de proceder a su investigación en la organización social, Spencer pensó que era necesario dedicar casi todo el primer tomo de su *Principios de sociología* al estudio de los aspectos físicos, emocionales e intelectuales del hombre primitivo. «La ciencia de la sociología», dice, «parte de unidades sociales, condicionadas como hemos visto, constituidas física, emocional e intelectualmente, y en posesión de ciertas nociones adquiridas antes y de sentimientos correlativos»[14]. Y es en dos de estos sentimientos, el temor a los vivos y el temor a los muertos, donde él encuentra el origen del gobierno político y religioso[15]. Admite, es cierto, que, una vez formada, la sociedad reacciona sobre los individuos[16]. Pero no se desprende que la sociedad por sí misma tenga el poder de engendrar directamente el menor hecho social; desde este punto de vista, ejerce un efecto sólo por la intermediación de los cambios que determina en el individuo. Además, todo se basa siempre en la naturaleza humana, sea original o adquirido. También, esta acción que el cuerpo social ejerce sobre sus miembros

no puede tener nada de específica, puesto que los fines políticos no tienen existencia independiente sino que son una simple expresión resumida de las necesidades humanas[17]. Entonces sólo puede ser una duplicación de la actividad privada. En las sociedades industriales, particularmente, somos incapaces de ver dónde tiene lugar la influencia social, ya que el objeto de estas sociedades, es, precisamente, liberar al individuo y sus impulsos naturales al desembarazarle de toda coacción social.

Este principio no sólo se encuentra en la base de estas grandes doctrinas de sociología general, sino que también inspira un gran número de teorías particulares. Así es cómo se explica corrientemente la organización doméstica, por los sentimientos que los padres tienen por sus hijos, y los hijos por sus padres; la institución del matrimonio, por las ventajas que presenta para los esposos y su descendencia; el castigo, por la ira que determina en el individuo toda lesión grave de sus intereses. Toda la vida económica, tal como la conciben y explican los economistas, sobre todo los de la escuela ortodoxa, depende en definitiva de un factor puramente individual, el deseo de riqueza. Moralmente, el deber del individuo hacia sí mismo se hace la base de la ética. Respecto a la religión, ésta se convierte en un producto de las impresiones que las grandes fuerzas de la naturaleza o ciertas personalidades eminentes, despiertan en el hombre, etc.

Pero si se aplica este método a los fenómenos sociales, cambia su naturaleza. Para poner un ejemplo, vamos a recordar la definición que hemos dado. Puesto que su característica esencial consiste en el poder que tienen de ejercer una presión sobre las conciencias individuales, quiere decir que no se derivan de las últimas y, consecuentemente, que la sociología no es un corolario de la psicología. Porque este poder coactivo testifica que los fenómenos sociales expresan una naturaleza diferente de la nuestra, ya que no nos controlan a no ser que por la fuerza, o por lo menos, al caer sobre nosotros más o menos pesadamente. Si la vida social no fuese más que una prolongación del ser individual, no se la vería remontar así hacia su fuente, es decir, el individuo, e invadirla impetuosamente. Puesto que la autoridad ante la que se inclina el individuo cuando obra, siente o piensa socialmente, le domina hasta ese punto, es porque ello es un producto de fuerzas que le rebasan y de las que no sabría, por consiguiente, dar explicación. No puede venir de él el impulso externo al que sucumbe, ni se puede explicar por lo que le pasa dentro de él. Es verdad que no somos incapaces de controlarnos; podemos contener nuestros impulsos, hábitos e incluso los instintos, y detener su desarrollo por un acto inhibitorio. Pero los movimientos inhibitorios no se pueden confundir con los que constituyen la coacción social. El proceso de los primeros es centrífugo; el de los últimos, centrípeto. Los primeros se elaboran en la conciencia individual, y entonces tienden a exteriorizarse; los últimos son al principio exteriores al individuo, al que tienden enseguida a formar, desde fuera, a su imagen. La inhibición es, si se quiere, el medio por el cual la coacción social produce sus efectos psíquicos; no es idéntica a esta coacción.

Cuando se ha eliminado al individuo, no queda más que la sociedad. Entonces es cuando debemos buscar la explicación de la vida social en la naturaleza de la misma sociedad. Es evidente que, puesto que ella rebasa infinitamente al individuo, tanto en tiempo como en espacio, se encuentra en un estado de

imponerle las formas de obrar y pensar que ha consagrado con su prestigio. Esta presión, que es el signo distintivo de los hechos sociales, es la que ejercen todos sobre el individuo.

Pero, se debe de decir que, puesto que los únicos elementos de que está formada la sociedad, son los individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos no puede ser más que psicológico. Razonándolo así, se puede establecer con facilidad que los fenómenos orgánicos se explican por los fenómenos inorgánicos. Es muy cierto que en la célula viva sólo existen moléculas de materia bruta. Pero estas moléculas están en contacto unas con otras, y esta asociación es la causa de los nuevos fenómenos que caracterizan la vida, cuyo germen no se puede encontrar en ninguno de sus elementos por separado. Y es que el todo no es idéntico a la suma de sus partes. Es algo diferente, y sus propiedades difieren de las que presentan las partes de que está compuesto. La asociación no es, como se ha creído algunas veces, un fenómeno infecundo. No consiste simplemente en poner en yustaposición hechos adquiridos y propiedades constituidas. Por el contrario, es la fuente de todas las innovaciones que se han producido sucesivamente durante el curso de la evolución general de las cosas. ¿Qué diferencias hay entre los organismos inferiores y superiores, entre el ser vivo organizado y la unidad celular, entre estas moléculas inorgánicas que la componen, sino diferencia en los tipos de asociación? Todos estos seres, en último término, se resuelven en los mismos elementos, pero estos elementos están aquí en yuxtaposición, aquí en combinación, aquí asociados de una forma, allá de otra. Incluso nos podemos preguntar si esta ley no se aplica en el mundo mineral y si las diferencias que separan los cuerpos inorgánicos no tienen el mismo origen.

En virtud de este principio, la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene sus caracteres propios. Sin duda, no se puede producir nada colectivo si no se asumen las conciencias individuales; pero esta condición necesaria no es suficiente. Estas conciencias deben combinarse de una manera determinada; la vida social viene dada por esta combinación y, consecuentemente, por ella se explica. Las mentes individuales, agregándose, fusionándose, dan lugar a un ser, psicológico, si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo[18]. Es, entonces, en la naturaleza de esta individualidad colectiva, no en la de las unidades asociadas, donde debemos buscar las causas inmediatas y determinantes de los hechos que se producen en ella. El grupo piensa, siente, y obra de una manera completamente diferente de la de sus miembros, si estuvieran aislados. Si, entonces, empezamos con el individuo, no podremos entender nada de lo que sucede en el grupo. En una palabra, hay entre la psicología y la sociología el mismo hueco en su continuidad, como lo hay entre la biología y las ciencias físico-químicas. Por consiguiente, cada vez que un fenómeno social se explica directamente con un fenómeno psicológico, se puede asegurar que la explicación es falsa.

Nuestras críticas quizá sostengan que, aunque la sociedad, una vez formada, es la causa próxima de los fenómenos sociales, los motivos que han determinado su formación son de naturaleza psicológica. Garantizan que, cuando se asocian los individuos, su asociación puede dar nacimiento a una vida nueva; pero

pretenden que la forma nueva sólo pueda tener lugar por las razones inherentes en los individuos. Pero, en realidad, por muy lejos que nos remontemos en la historia, el principio de la asociación es el más obligatorio, porque es la fuente de todas las demás obligaciones. A consecuencia de mi nacimiento, estoy obligado a asociarme con un grupo determinado. Se dice que después, como adulto, doy la conformidad a esta obligación por el simple hecho de que continúo viviendo en mi país. ¿Pero que importa? Esta «aquiescencia» no le quita su carácter imperativo. Una presión aceptada y sufrida voluntariamente, no deja de ser una presión. Además, vamos a observar más de cerca la naturaleza de mi aquiescencia. En principio, se me impone, porque en la inmensa mayoría de los casos nos es material y moralmente imposible despojarnos de nuestra nacionalidad; tal cambio se considera generalmente como una apostasía. De la misma forma en el pasado, que determina el presente, podría no haber estado conforme. No deseé la educación que recibí, que, más que cualquier otra circunstancia, me fija a mi tierra nativa. Finalmente, respecto al futuro, no puedo dar mi consentimiento, porque no sé como va a ser. Tampoco conozco los deberes que pueden incumbirme un día en mi condición de ciudadano. ¿Como podría estar conforme por adelantado?

Ahora bien, ya hemos demostrado que la fuente de todo lo que es obligatorio está fuera del individuo. Mientras no se salga de la historia, el principio de la asociación presenta los mismos caracteres que los demás y, consecuentemente, se explica de la misma manera.

Por otra parte, como todas las sociedades han nacido de otras sociedades sin períodos discontinuos, se puede tener la seguridad de que, en todo el curso de la evolución social, no ha habido un momento en que los individuos hayan realmente deliberado para saber si entrarían o no en la vida colectiva, y en esta más bien que en otra. Para que pudiera plantearse la cuestión, sería necesario remontarse hasta los primeros orígenen de toda sociedad. Pero las dudosas soluciones que se pueden aportar a estos problemas no podrían, en ningún caso, afectar al método con que trataremos los hechos ofrecidos por la historia. Por lo tanto, no necesitams discutirlos.

Pero se interpretaría mal nuestro pensamiento si se dedujera de lo que precede la conclusión de que la sociología, según nosotros, debe, e incluso puede, hacer abstracción del hombre y sus facultades. Está claro, por el contrario, que los caracteres generales de la naturaleza humana participan en el trabajo de elaboración del que procede la vida social. Pero no son ellos los que la causan, ni los que le dan su forma especial; ellos sólo la hacen posible. Las representaciones, emociones y tendencias colectivas no se causan por ciertos estados de las conciencias individuales, sino por las condiciones en las que el grupo social se encuentra en su conjunto. Tales acciones pueden, por supuesto, materializarse sólo si las naturalezas individuales no se les resisten; esas naturalezas individuales son solamente el material indeterminado que los factores sociales moldean y transforman. Su contribución consiste en actitudes muy generales, en predisposiciones vagas y, en consecuencia, plásticas, que por sí mismas no podrían tomar las formas definidas y complejas que caracterizan los fenómenos sociales, si no intervinieran otros agentes.

¡Qué abismo existe, por ejemplo, entre los sentimientos que el hombre experimenta frente a fuerzas superiores a la suya y la institución religiosa con sus creencias, sus prácticas múltiples y complicadas, su organización material y moral! ¡Qué contraste hay entre las condiciones psíquicas de la simpatía que dos seres de la misma sangre experimentan uno por el otro[19], y este conjunto detallado de normas legales y morales que determinan la estructura de la familia, la relación de las personas entre ellas, de las cosas con las personas, etc.! Hemos visto que, aún donde la sociedad se reduce a un grupo desorganizado, los sentimientos que se forman en ella pueden no sólo no parecerse, sino ser opuestos a la media de los sentimientos individuales. ¡Qué grande debe de ser la diferencia entre ellos cuando la presión que se ejerce sobre el individuo es la de una sociedad bien organizada, en la que la acción de las tradiciones de generaciones anteriores, se une a la de las contemporáneas! Por tanto, una explicación puramente psicológica de los hechos sociales no puede sino dejar escapar todo lo que les es característico, por ejemplo, lo social.

Lo que ha ocultado a muchos sociólogos la insuficiencia de este método es que, al tomar el efecto por la causa, les ha sucedido a menudo que han designado como determinantes de las condiciones de los fenómenos sociales, a ciertos estados psicológicos, relativamente definidos y especiales pero que son, después de todo, sólo la consecuencia de estos fenómenos sociales. Así, se ha considerado como innato en el hombre un cierto sentimiento religioso, una cierta cantidad de celo sexual, de piedad filial, de amor paterno, etc. Se explica así, en gran medida, la religión, el matrimonio y la familia.

La historia nos muestra, sin embargo, que esas inclinaciones, lejos de ser inherentes a la naturaleza humana, a menudo ni siquiera existen. O pueden presentar tales variaciones en las diferentes sociedades, que el residuo obtenido después de eliminar todas esas diferencias, el cual sólo se puede considerar que proviene de un origen psicológico, se reduce a algo vago y rudimentario, infinitamente alejado de los hechos que necesitan explicación. Estos sentimientos proceden de la organización colectiva y no los encontramos en sus bases. No se ha probado, en absoluto, que la tendencia a la sociabilidad haya sido un instinto heredado de las especies humanas desde el principio. Es mucho más natural considerarlo un producto de la vida social, que se desarrolló lentamente en nosotros; ya que es un hecho probado que los animales son o no sociables, dependiendo de que si sus hábitos les obliguen a vivir una vida en común o no. Se debe de añadir que la diferencia entre las tendencias más determinadas y la realidad social, continúa siendo considerable.

Además, hay un medio de aislar casi completamente el factor psicológico, de tal manera que se pueda determinar de forma precisa la amplitud de su acción, y es investigar de qué manera influye la raza en la evolución social. Sin lugar a duda, los caracteres étnicos son de tipo orgánico-psicológico. De esta forma, la vida social debe variar cuando ellos varíen, si los fenómenos psicológicos tienen sobre la sociedad los efectos que se le atribuyen. Pero no se conoce ningún fenómeno social que se pueda decir que depende de la raza. Sin dudarlo, no podemos atribuir a esta proposición el valor de principio; sólo podemos afirmar que siempre es verdad en la experiencia práctica.

En las sociedades de una misma raza se pueden encontrar las más diversas formas de organización, mientras que se observan sorprendentes similitudes entre las sociedades de razas diferentes. La ciudad ha existido en los fenicios, entre los romanos y los griegos; se encuentra en período de formación entre las cábilas. La familia patriarcal estaba casi tan desarrollada entre los judíos como entre los hindúes; pero no la hallamos en los eslavos, quienes son, sin embargo, de la raza aria. Por otra parte, el tipo de familia que encontramos en los eslavos, también existe entre los árabes. La familia materna y el clan se observa en todas partes. El detalle de las pruebas judiciales y de las ceremonias nupciales es el mismo en los pueblos más diferentes desde el punto de vista étnico.

Si todas estas cosas son ciertas, sucede porque el factor psicológico es demasiado general como para predeterminar el curso de los fenómenos sociales. Puesto que no implica una forma general con preferencia a otra, no las puede explicar. En realidad, hay un cierto número de hechos a los que se suele atribuir la influencia de la raza. De esta manera se explica, notablemente, el desarrollo intensivo y rápido de las artes y letras en Atenas, que fue tan mediocre en Roma. Pero esta interpretación de los hechos, aunque es clásica, nunca se ha demostrado científicamente; parece derivar toda su autoridad sólo de la tradición. Incluso ni siquiera se ha intentado ver si sería posible una explicación sociológica de los mismos fenómenos, pero estamos convencidos de que esta tarea se podría intentar con éxito. En resumen, cuando se atribuye con tanta rapidez el carácter artístico de la civilización ateniense a facultades estéticas congénitas, se procede aproximadamente como lo hacían los investigadores de la Edad Media cuando explicaban el fuego por medio de la flogística y los efectos del opio por su virtud adormecedora.

En fin, si la evolución social tuviera realmente su origen en la constitución psicológica del hombre, no se comprende cómo habría podido producirse. Así, deberíamos admitir que su fuerza motivadora es algún resorte interior de la naturaleza humana. Pero ¿cual podría ser?, ¿es el instinto del que habla Comte y que impulsa al hombre cada vez más a expresar su naturaleza? Esto es evadir la pregunta y explicar el progreso por medio de una tendencia innata hacia el progreso, una verdadera entidad metafísica, la cual no demuestra nada. Incluso las especies animales más avanzadas no están en modo alguno incentivadas por la necesidad de progresar, y entre las sociedades humanas, hay muchas que se complacen en permanecer indefinidamente estancadas.

¿O es esta fuerza motivadora, como cree Spencer, la necesidad de una mayor felicidad que las formas cada vez más complejas de la civilización están destinadas a satisfacer plenamente? Tendríamos entonces que dar por sentado que la felicidad aumenta con la civilización, y ya hemos descrito antes todas las dificultades que plantea esta hipótesis[20]. Pero hay más; aunque se admitiera uno de estos dos postulados, no se haría inteligible por ello el desarrollo histórico, porque la explicación que resultaría sería puramente teológica. Hemos demostrado anteriormente que los hechos sociales, como los fenómenos naturales, no quedan explicados por el hecho de que se haga ver que sirven para algún fin. Cuando se ha demostrado satisfactoriamente que las organizaciones sociales cada vez más inteligentes que se han sucedido en el curso de la historia, han tenido el efecto de satisfacer cada vez más algunos de nuestros deseos fundamen-

tales, no se ha hecho comprender por ello cómo se han producido. El hecho de que fueran útiles, no nos dice cómo se originaron. Incluso si intentáramos explicar cómo llegamos a imaginarlas y planearlas de antemano para representarnos los servicios que podíamos alcanzar de ellas, y el problema es difícil, los deseos de que podrían ser objeto por esta causa, no tendrían la suficiente fuerza como para sacarlas de la nada. En resumen, admitiendo que las organizaciones sociales son los medios necesarios para alcanzar el fin deseado, aún nos preguntamos lo mismo: ¿de qué fuente y por qué medios han sido creadas?

Entonces, llegamos al siguiente principio: *La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales que le anteceden y no entre los estados de la conciencia individual.* Por otra parte, se concibe fácilmente que todo lo precedente se aplica a la determinación de la función, así como a la causa del fenómeno social. La función del hecho social no puede ser más que social, por ejemplo, consiste en la producción de efectos socialmente útiles. Sin duda, puede suceder y sucede que también sirva al individuo. Pero este resultado adecuado no es la causa inmediata. Podemos, ahora, completar la proposición precedente, diciendo: *La función del hecho social debe buscarse siempre en la relación que tiene con algún fin social.*

Ya que los sociólogos han interpretado a menudo de manera errónea esta regla y han considerado los fenómenos sociales desde un punto de vista demasiado psicológico, para muchos, sus teorías parecen demasiado vagas y etéreas, y además alejadas de la naturaleza especial de las cosas que creen explicar. Los historiadores que tratan la realidad social directamente y con detalle no han dejado de señalar la poca importancia que estas interpretaciones, demasiado generales, tienen para mostrarnos la relación entre los hechos; y su desconfianza de la psicología ha sido causada, en parte, por esta circunstancia. No queremos decir, por supuesto, que el estudio de los hechos psicológicos no sea indispensable para los sociólogos. Si la vida colectiva no se deriva de la vida individual, ambas están muy relacionadas; si una no puede explicar la otra, por lo menos puede facilitar su explicación. Primero, como hemos demostrado, es indiscutible que los hechos sociales se prodcen por la acción de los factores psicológicos. Además, esta misma acción es similar a la que tiene lugar en la conciencia de cada individuo y por la que se transforman los elementos primarios (sensaciones, reflejos, instintos) de los que está formada originalmente. No se ha dicho sin razones que el yo, por sí mismo, es una sociedad, con el mismo derecho que el organismo, aunque de otra manera; y hace mucho tiempo, los psicólogos han demostrado la gran importancia que tiene el factor de la asociación para la explicación de la actividad mental.

El aprendizaje psicológico, más que el biológico, constituye, entonces, una lección muy valiosa para los sociólogos; pero no les sería de utilidad a no ser que se liberen de ellos después de haber recibido provecho y de superarlas con el aprendizaje sociológico. Deben abandonar la psicología como centro de sus operaciones, como punto de partida de sus exploraciones del mundo sociológico al que siempre vuelven. Deben establecerse en el centro mismo de los hechos sociales, para observarlos directamente, no demandando de la ciencia del individuo más que una preparación general y, en caso necesario, sugerencias útiles[21].

## III

Puesto que los hechos de la morfología social son de la misma naturaleza que los fenómenos fisiológicos, deben de explicarse de acuerdo con la regla que acabamos de enunciar. Sin embargo, se desprende de todo lo que procede, que desempeñan un papel preponderante en la vida colectiva, así como en las explicaciones sociológicas.

De hecho, si la condición determinante de los fenómenos sociales es, como hemos demostrado, el hecho importante de la asociación, los fenómenos tendrían que variar con las formas de esa asociación, es decir, de acuerdo con el modo en que están agrupadas las partes constituyentes de la sociedad. Por otra parte, puesto que un agregado, que está formado por la unión de toda clase de elementos que se incluyen en la composición de la sociedad, lo constituye su medio interno, de la misma manera que el conjunto de los elementos anatómicos, por la forma en que están dispuestos en el espacio, constituye el medio interno de los organismos, se podrá decir que: *El primer origen de todo proceso social de alguna importancia, debe buscarse en la constitución del medio social interno.*

Incluso es posible precisar más. Los elementos que componen este medio, son de dos clases: cosas y personas. Entre los objetos materiales que están incorporados en la sociedad, se deben incluir los trabajos artísticos, etc. Pero está claro que el impulso que determina las transformaciones sociales puede que no venga ni de lo material ni de lo inmaterial; no posee para ninguno un poder motivador. Sin duda, habrá que tenerlos en cuenta en las explicaciones que se den. Tienen, en efecto, cierta influencia en la evolución social, cuya velocidad y dirección varían según cómo sean; pero no tienen nada de lo que es necesario para ponerla en marcha. Son la materia a la que se aplican las fuerzas vivas de la sociedad, pero, por sí mismos, no producen ninguna energía social. Por consiguiente, queda, como factor activo, el medio propiamengte humano.

Así, la tarea principal del sociólogo deberá ser la de descubrir los diferentes aspectos de este medio que sean susceptibles de ejercer alguna influencia sobre el curso de los fenómenos sociales. Hasta ahora hemos encontrado dos series de hechos que responden de un modo eminente a esta condición: (1) el número de unidades sociales o, como también le hemos llamado, el volumen de la sociedad; (2) el grado de concentración del grupo, o lo que hemos nombrado la densidad dinámica. Por esta última palabra no hemos de entender la concentración puramente física del agregado, que no puede tener efecto si los individuos, o mejor dicho, el grupo de individuos, permanecen separados por la sociedad. Por esta palabra se entiende la concentración social, de la que la anterior es sólo un auxiliar y, en general, la consecuencia. La densidad dinámica se puede definir, en igualdad de volumen, en función del número de individuos con relaciones efectivas, no solamente comerciales, sino también sociales; es decir, que no sólo intercambian servicios o se hacen la competencia, sino que viven una vida común. Porque, como las relaciones puramente económicas dejan a los hombres fuera unos de otros, puede haber numerosas relaciones económicas sin que por ello participen los hombres en la misma existencia colectiva. Los negocios que se

llevan a cabo a través de las fronteras que separan a los pueblos, no suprimen esas fronteras.

La vida social sólo puede verse afectada por el número de personas que colaboren en ella eficazmente. Por este motivo, lo que expresa mejor la densidad dinámica de un pueblo es el grado de fusión de los sectores sociales. Porque si cada agregado parcial forma un todo, una individualidad distinta separada de las demás por barreras, la acción de sus miembros en general permanece localizada allí. Si por el contrario, estas sociedades parciales están, o tienden a confundirse en el seno de la sociedad total, en la misma proporción se ha extendido el radio de la vida social.

En cuanto a la densidad física —si al menos se entiende por tal, no solamente el número de habitantes por unidad de superficie, sino el desarrollo de las vías de comunicación y transmisión— progresa, de *ordinario*, al mismo paso que la densidad dinámica y, *en general*, puede servir para medirla. Si las diferentes partes de la población tienden a aproximarse, es inevitable que se abran el camino que permita esta aproximación. Por otra parte, se pueden establecer relaciones entre puntos distantes de la masa social, sólo si la distancia no es un obstáculo, es decir, si está en realidad suprimida. Sin embargo, hay excepciones[22], y nos expondríamos a serios errores si juzgáramos siempre la concentración social de una sociedad según el grado de su concentración física. Las carreteras, las líneas férreas, etc., sirven mejor para el comercio que para la fusión de las poblaciones, de las que son una expresión imperfecta. Este es el caso de Gran Bretaña, cuya densidad física es mayor que la de Francia, y sin embargo, la fusión de los sectores sociales está menos avanzada, como lo prueba la persistencia de la mentalidad local y de la vida regional.

Hemos demostrado siempre cómo todo aumento del volumen y de la densidad dinánica de las sociedades modifica profundamente las condiciones fundamentales de la existencia colectiva al hacer la vida social más intensa, así como al extender el horizonte de los pensamientos y acciones de cada individuo. No vamos a volver a la aplicación que hicimos entonces de este principio. Añadamos tan sólo que nos ha ayudado a tratar no sólamente la cuestión demasiado general que es el objetivo de este estudio, sino otros muchos problemas más especiales, y que hemos podido comprobar así su exactitud mediante un número respetable de experimentos. Sin embargo, no pensamos que hemos encontrado todas las particularidades del medio social susceptibles de contribuir a la explicación de los hechos sociales. Todo lo que podemos decir es que estos son los únicos que hemos observado y que no hemos intentado investigar otros.

Pero la preponderancia que le hemos atribuido a lo social y, más particularmente, al entorno humano, no implica que se tenga que ver como una especie de hecho último y absoluto más allá del cual no se pueda investigar. Es evidente, por el contrario, que el estado en el que se encuentra en cada momento de la historia depende de causas sociales, de las cuales algunas son inherentes a la misma sociedad, mientras que otras dependen de la interacción entre esta sociedad y las vecinas. Además, la ciencia no se ocupa de las causas primeras, en el sentido absoluto de la palabra. Para la ciencia un hecho es primario simplemente cuando es lo bastante general como para explicar un gran número de otros hechos.

Ahora bien, el medio social es ciertamente un factor de este tipo, porque los cambios que se producen en él, cualesquiera que sean sus causas, repercuten en todas las direcciones del organismo social y no pueden dejar de afectar más o menos a todas las funciones.

Lo que acabamos de decir del entorno general de la sociedad se puede repetir de los medios especiales de cada uno de los grupos particulares que ella encierra. Por ejemplo, según que la familia sea más o menos grande, o tenga una vida más o menos completa, la vida doméstica puede variar. De la misma manera, si las corporaciones profesionales generalizan su función en vez de permanecer restringidas, como en otros tiempos, en los límites de una ciudad, la acción que ejercen será muy distinta de la que ejercieron antes. De un modo más general, la vida profesional será completamente distinta según que el medio propio de cada profesión esté fuertemente constituido o no, como lo está hoy día. Sin embargo, la acción de estos medios particulares no podría tener la importancia del medio general, porque ellos mismos están sometidos a la influencia del último. Es preciso volver al entorno general. Es la presión que ejerce sobre estos grupos parciales la que hace variar su organización.

Esta concepción del entorno social como factor determinante de la evolución colectiva, es de la mayor importancia. Porque, si se la rechaza, la sociología se encuentra ante la imposibilidad de establecer ninguna relación de causalidad. En efecto, descartado este orden de causas, no hay condiciones concomitantes de las que puedan depender los fenómenos sociales, porque si el entorno social externo, es decir, el que está formado por las sociedades del medio ambiente,es susceptible de tener alguna acción, es tan sólo la de ataque y defensa; y además puede hacer sentir su influencia sólo a través del medio social. Las principales causas históricas del desarrollo histórico no se encontrarían, entonces, entre las causas concomitantes; estarían todas en el pasado. Ellas mismas formarían parte de este desarrollo, del que constituirían fases más antiguas. Los acontecimientos actuales de la vida social se derivarían, no del estado actual de la sociedad, sino de acontecimientos anteriores, de precedentes históricos, y las explicaciones sociológicas consistirían exclusivamente en unir el presente con el pasado.

Es verdad que puede parecer que esto es suficiente. Corrientemente, se dice que la historia tiene como objeto precisamente encadenar los acontecimientos según su orden de sucesión. Pero es imposible concebir cómo el estado en que se encuentra la civilización en un momento dado podría ser la causa determinante del estado que la sigue. Las etapas que recorre sucesivamente la humanidad no se engendran entre sí. Se comprende bien que los progresos realizados en una época determinada en lo jurídico, económico, político, etc., hagan posible nuevos progresos, pero, ¿hasta qué punto los predeterminan? Son un punto de partida que permite mayor progreso, pero, ¿qué nos incita a tal progreso?

¿Sería entonces necesario admitir una tendencia interna que impulsa a la humanidad a rebasar cada vez los resultados adquiridos, bien para realizarse completamente o para aumentar su felicidad; y el objetivo de la sociología sería encontrar el orden con arreglo al cual se ha desarrollado esta tendencia? Pero sin volver a las dificultades que tal hipótesis implica, la ley que expresa este desarrollo no podría, en todo caso, tener nada de causal, ya que la relación de causalidad

sólo se puede establecer entre dos hechos dados. Ahora bien, esta tendencia, que se supone que es la causa de este desarrollo, no existe; sólo está postulada y construida por la mente de acuerdo con los principios que se le atribuyen. Es una especie de facultad motivadora que imaginamos como un movimiento oculto, para dar cuenta del mismo; pero la causa eficiente de un movimiento sólo puede ser otro movimiento, no una potencialidad de este género.

Todo lo que podemos observar experimentalmente en las especies es una serie de cambios entre los que no existe una unión causal. El estado anterior no produce el subsecuente, sino que la relación entre ellos es meramente cronológica. En estas condiciones, toda previsión científica es imposible. Podemos decir cómo han sucedido ciertas condiciones hasta el presente, pero no en qué orden se sucederán en adelante, ya que la causa de la que parecen depender no está determinada ni es determinable científicamente. Es cierto que, de ordinario, se admite que la evolución tomará la misma dirección que tomó en el pasado; pero esto es un mero postulado. Nada nos asegura que los hechos realizados expresen de una manera tan completa la naturaleza de esta tendencia como para que podamos predecir el objetivo al que aspira esta tendencia, teniendo en cuenta por lo que ha pasado sucesivamente. ¿Porqué, en verdad, debería ser rectilínea la tendencia que sigue?

Esta es la razón para el número restringido de relaciones o leyes causales establecidas por la sociología. Excepto unos cuantos casos, de los que Montesquieu es el ejemplo más ilustre, los antiguos filósofos de la historia se han dedicado únicamente a descubrir el sentido general en que se orienta la humanidad, sin intentar vincular las fases de esta evolución a ninguna condición concomitante. Por grandes que sean los servicios que Comte haya prestado a la filosofía social, los terminos en que él plantea el problema sociológico no difieren de los filósofos precedentes. Así, su famosa ley de los tres estados de la sociedad no tiene ninguna relación de causalidad; y si esto fuera verdad, es y sólo puede ser empírica. Es sólo una visión general de la historia pasada del género humano. Es completamente arbitrario considerar el tercer estado como el estado definitivo de la humanidad. ¿Quien sabe si surgirá otro en el futuro?

De la misma manera, la ley que predomina en la sociología de Spencer es de la misma naturaleza. Aunque fuera verdad que tendemos a buscar actualmente nuestra felicidad en una civilización industrial, nada nos asegura que, en adelante, no la buscaremos en otra parte. Lo que contribuye a la prevalencia y persistencia de este método es que se ha visto muchas veces en el entorno social una vía por la cual se realiza el progreso, pero no la causa que lo determina.

Desde otro punto de vista, es igualmente en relación con este mismo entorno cómo se debe medir la utilidad o, como lo hemos llamado, la función de los métodos sociales. Entre los cambios que ocasiona el entorno social, sólo sirven aquellos que están en relación con el estado actual de la sociedad, puesto que este ámbito es la condición esencial de la existencia colectiva. También desde este punto de vista, creemos que la condición que acabamos de exponer es fundamental; porque sólo ella permite explicar cómo puede variar el carácter útil de los fenómenos sociales, sin depender, sin embargo, de un orden social arbitrario. Si imaginamos la evolución histórica como movida por una especie de urgencia

vital que empuja a los hombres hacia adelante, puesto que una tendencia motriz no puede tener más que un solo fin, no puede haber nada más que un punto de referencia con relación al cual se calcula la utilidad o el carácter nocivo de los fenómenos sociales. En consecuencia, sólo puede y en realidad sólo existe, un tipo de organización social que encaja perfectamente en la humanidad; y las diferentes sociedades históricas sólo son aproximaciones sucesivas a este modelo único. No es necesario demostrar que, hoy en día, tal punto de vista es inconciliable con la variedad y complejidad reconocida de las formas sociales. Si, por el contrario, la conveniencia o no de las instituciones sólo se puede establecer en conexión con un entorno ya dado, y, puesto que estos entornos son diversos, hay una diversidad de puntos de referencia y así de tipos que, mientras sean cualitativamente distintos unos de otros, están todos fundados igualmente en la naturaleza del entorno social.

Entonces, la cuestión que acabamos de tratar está intimamente unida con la de la constitución de los tipos sociales. Si hay especies sociales, es porque la vida colectiva depende, sobre todo, de condiciones concomitantes que presentan cierta diversidad. Si, por el contrario, las principales causas de los acontecimientos sociales estuvieran en el pasado cada sociedad no sería más que la prolongación de su predecesor y las diferentes sociedades perderían su individualidad para convertirse únicamente en momentos diversos de un único y mismo desarrollo. Puesto que, por otra parte, la constitución del entorno social procede del modo de composición de los agregados sociales, puesto que estas dos expresiones son esencialmente sinónimas, tenemos ahora la prueba de que no hay caracteres más esenciales que los que hemos asignado como base a las clasificaciones sociológicas. Finalmente, debemos entender mejor que antes, cuán injusto sería señalar estas palabras, condiciones externas y entorno, como una acusación de que nuestro método busca las fuentes de la vida fuera de los seres vivos.

Por el contrario, las consideraciones que se acaban de hacer se relacionan con la idea de que las causas de los fenómenos sociales son internas a la sociedad. Más aún, nosotros mismos podríamos criticar más justamente la teoría que hace derivar la sociedad del individuo, intentando extraer lo interno de lo externo (ya que explica el ser social por algo que no es él mismo) y lo más grande de lo más pequeño, porque intenta deducir el todo de la parte. Nuestros principios han malinterpretado tan poco el carácter espontáneo de cada ser viviente que, si los aplicamos a la biología y psicología, tendríamos que admitir que allí también la vida individual se desarrolla completamente dentro del individuo.

## IV

Del grupo de reglas que se acaban de establecer, emerge una cierta concepción de la sociedad y de la vida colectiva. Pero primero vamos a establecer las teorías contrarias que dividen las opiniones sobre este punto. Para algunos, como son Hobbes y Rousseau, hay un vacío en la continuidad entre el individuo y la sociedad. El hombre es entonces refractario a la vida en común; no puede

resignarse a ella nada más que por la fuerza. Los fines sociales no son el punto de convergencia de los fines individuales; son más bien sus contrarios. Además, para llevar al individuo a buscarlos, es necesario ejercer sobre él una coacción; y la obra social consiste, por excelencia, en la organización e institución de esta coacción. Sólo por el hecho de que el individuo es considerado como la sola y única realidad del reino humano, esta organización, que tiene por objeto molestarle y sujetarle, sólo se puede concebir como algo artificial. No tiene sus fundamentos en la naturaleza, puesto que está destinada a coaccionarle impidiéndole producir sus consecuencias antisociales. Es una obra de arte, una máquina construida completamente por la mano del hombre, que, como todos los productos de esta clase, es sólo lo que es porque el hombre lo ha querido así. Un decreto de voluntad lo creó, pero otro lo puede transformar.

Ni Hobbes ni Rousseau parecen haberse dado cuenta lo contradictorio que es admitir que el mismo individuo es el autor de la máquina que tiene como papel principal su dominación y coacción. Al menos les ha parecido que, para hacer desaparecer esta contradicción, bastaba con disimularla a los ojos de sus víctimas mediante el hábil artificio del pacto social.

Es una idea bastante diferente de la que se han inspirado los filósofos del derecho natural y los economistas, y más recientemente, Spencer[23]. Para ellos, la vida social es esencialmente espontánea y la sociedad es un fenómeno natural. Pero si le confieren este carácter, no es porque le reconozcan una naturaleza específica; es que le encuentran una base en la naturaleza del individuo. No más que los pensadores precedentes ven en ella un sistema de cosas que existe separadamente, en virtud de las causas que le son esenciales. Pero en tanto que aquellos la conciben sólo como un arreglo convencional al que ningún vínculo une a la realidad y que flota en el aire, por así decirlo, Spencer y los economistas le ponen como bases los instintos fundamentales de la naturaleza humana. El hombre está inclinado naturalmente a la vida política, doméstica, religiosa, a los intercambios, etc.; y es de estas inclinaciones naturales de donde se deriva la organización social. En consecuencia, en todas aquellas partes en que es normal, no tiene necesidad de imponerse. Cuando recurre a la coacción, es que no es lo que debe de ser, o que las circunstancias son anormales. En principio, no hay más que dejar desarrollarse en libertad a las fuerzas sociales para que se organicen socialmente. Ninguna de estas doctrinas es la nuestra. Para estar seguros, nosotros hacemos de la coacción la característica de todos los hechos sociales. Sólo que esta coacción no proviene de una maquinaria más o menos sabia destinada a ocultar a los hombres las trampas en que ellos mismos se han visto atrapados. Se debe simplemente a que el individuo se encuentra en presencia de una fuerza que le domina y ante la cual se inclina; pero esta fuerza es enteramente natural. No se deriva de un arreglo convencional al que la voluntad humana ha añadido la realidad natural; sale de las mismas entrañas de la realidad natural; es el producto necesario de ciertas causas concretas. Además, para llevar al individuo a someterse a ella de buen grado, no es necesario recurrir a ningún artificio; basta con que se de cuenta de su estado de dependencia natural e inferioridad, tanto como si forma una representación simbólica y tangible a través de la religión o si llega a una noción adecuada y definida de él a través de la ciencia. Ya que la

superioridad de la sociedad no es sólo física, sino también intelectual y moral, no tiene nada que temer de un examen crítico. Al hacerle entender al hombre cuánto más rico, complejo y permanente es el ser social que el ser individual, no puede por menos que revelarle las razones inteligibles de la subordinación que se le exige y de los sentimientos de adhesión y respecto que el hábito ha fijado en su corazón[24].

Volver a plantear las teorías de Hobbes y Maquiavelo no sería más que una crítica singularmente superficial que podría atacar nuestra concepción de la coacción. Pero si, en contra de estos filósofos, decimos que la vida social es natural, nuestro razonamiento no es que encontramos su fuente en la naturaleza del individuo. Más bien es natural porque se deriva directamente del ser colectivo que es, él mismo, un ser por propio derecho, y porque resulta de la elaboración especial a la que son sometidas las conciencias particulares al asociarse unas con otras, y de la que se desprende una nueva forma de existencia[25].Si, entonces, estamos de acuerdo con algunos investigadores de que la realidad social aparece ante el individuo como una coacción, admitimos, junto con otros, que es un producto espontáneo de la realidad. Lo que une lógicamente estos dos elementos, tan contradictorios en apariencia, es el hecho de que esta realidad de la que emana rebasa al individuo. Queremos decir que estas palabras, «coacción» y «espontaneidad», no tienen en nuestra terminología el significado que dan Hobbes a la primera y Spencer a la segunda.

En resumen, se ha podido objetar a la mayor parte de las tentativas que se han hecho para explicar racionalmente los hechos sociales, que ellas hacían que se desvaneciera toda idea de disciplina social o que la han mantenido sólo con subterfugios mentirosos. El principio que acabamos de exponer crearía, por el contrario, una sociología que vería en el espíritu de disciplina la condición esencial de toda vida en común, fundándola en la razón y la verdad.

## Notas

1. *Cours de philosophie positive*, IV, pág. 262.
2. *Principles of Sociology*, II, pág. 247.
3. El matrimonio legal con la madre, establece los derechos del padre sobre los hijos.
4. *Division du travail social*, Libro II, cap. iii y iv.
5. No quisiéramos plantear aquí cuestiones de filosofía general, que estarían fuera de lugar. Sin embargo, digamos que, si se analizara más profundamente, esta reciprocidad de causa y efecto podría darnos un medio de reconciliar el mecanismo científico con la teología que implica la existencia, y especialmente la persistencia de la vida.
6. *Division du travail social*, 1, II, cap. II, y principalmente pag. 105 y sigs.
7. *Ibid.*, págs. 52, 53.
8. *Ibid.*, pág. 301 y sig.
9. *Cours de philos. pos.*, IV, pág. 333.
10. *Ibid.*, pág. 345.
11. *Ibid.*, pág. 346.
12. *Ibid.*, pág. 335.
13. *Principios de la sociología*, vol. I, parte I, cap. II.

14. *Ibid.*, pág. 437.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, pág. 14.
17. «La sociedad existe para el provecho de sus miembros; los miembros no existen para el provecho de la sociedad ... los derechos del cuerpo político no son nada en sí mismos, sólo llegan a ser algo a condición de encarnar los derechos de los individuos que lo componen.» (*Ibid.*, parte II, págs. 461-462).
18. En este sentido, y por estas razones, se puede y debe hablar de una conciencia colectiva distinta de las conciencias individuales. Para justificar esta distinción, no es necesario proponer para la primera una existencia separada personal; es algo especial y se le debe dar un nobre especial, simplemente porque los estados que la constituyen difieren específicamente de los que integran las conciencias individuales. Este carácter específico les viene del hecho de que no están formados de los mismos elementos. Unos, en efecto, provienen de la naturaleza del ser orgánico—psíquico tomado aisladamente, otros de la combinación de una pluralidad de seres de este género. Los resultados, entonces, no pueden dejar de ser distintos, puesto que los componentes difieren hasta ese punto. Nuestra definición del hecho social, por otra parte, sólo trazaba de otra manera esta línea de demarcación.
19. Suponemos que esto existe en los grupos sociales más bajos. Véase, sobre este punto, *Sociétés animales*, Espinas, pág. 474.
20. *Division du travail social*, libro II, cap. I.
21. Los fenómenos psicológicos no pueden tener consecuencias sociales más que cuando están tan íntimamente unidos a los fenomenos sociales que la acción de los fenómenos psicológicos y sociales se confunde necesariamente. Sucede así con ciertos factores sociopsicológicos. Así, un oficial público es una fuerza social, pero es al mismo tiempo un individuo. Como consecuencia, puede enfocar su energía social hacia una dirección que está determinada por su naturaleza individual, y de esta forma, puede tener influencia en la constitución de la sociedad. Esto es lo que les sucede a los hombres de estado y, en general, a los genios. Estos últimos, incluso cuando no tienen una función social, sacan de los sentimientos colectivos de los que son objeto, una autoridad que también es una fuerza social, y que pueden poner, en cierta medida, al servicio de las ideas personales. Pero observamos que estos casos se deben a los accidentes individuales y, consecuentemente, no pueden afectar a los rasgos constitutivos de las especies sociales que son el objeto de la ciencia. La restricción del principio anteriormente enunciado no es, por tanto, de gran importancia para el sociólogo.
22. Hemos cometido un error en nuestra *Division du travail social,* el de presentar la densidad material como la expresión exacta de la densidad dinámica. Sin embargo, la sustitución de la primera por la segunda es absolutamente legítima en todo lo que concierne a los efectos económicos de la última, por jemplo, en la división del trabajo como hecho puramente económico
23. La posición de Comte a este respecto es de un eclecticismo bastante ambiguo.
24. Por ello, no es normal toda coacción y porqué esa coacción que corresponde a alguna superioridad social, es decir, intelectual o moral, sólo merece este nombre. Pero la que un individuo ejerce sobre otro porque es más fuerte o rico, especialmente si su riqueza no es un reflejo de su valía social, es anormal y sólo se puede mantener a través de la violencia.
25. Nuestra teoría es incluso más contraria a la de Hobbes que a la del derecho natural. Para los partidarios de esta última doctrina, la vida colectiva es natural sólo en la medida en que se puede deducir de la naturaleza individual. Ahora, sólo las formas

más generales de organización pueden, estrictamente hablando, derivarse de este origen. Respecto a los detalles de la organización social, están demasiado alejados de la extrema generalidad de las propiedades psicológicas para que puedan ser vinculadas a ellas, por ello parecen a los discípulos de esta escuela tan artificiales como a sus adversarios. Para nosotros, por el contrario, todo es natural, incluso los órdenes sociales más peculiares, porque todo está fundado en la naturaleza de la sociedad.

## Introducción

*Las formas elementales de la vida religiosa* es un estudio de la relación de la religión con la sociedad. Aquí Durkheim proclama que el objeto sagrado más importante, el totem, es una representación con la que la sociedad se simboliza. El objeto sagrado es la sociedad racionalizada a través de la religión. El objeto que es totem es por sí mismo neutral, según Durkheim. Lo que santifica este objeto es la creencia que la sociedad le otorga. Tal creencia implica que un totem, como cualquier otro símbolo, es una «representación colectiva».

*Las formas elementales de la vida religiosa* es iportante también para la epistemología. Nos dice que el conocimiento individual no proviene ni de la «mente» ni de los sentidos: más bien, sabemos lo que sabemos porque aprendemos las «representaciones colectivas» concebidas por la sociedad. Esta interpretación de la epistemología se dice que proporciona al estudiante de la teoría una tercera alternativa junto con las otras dos que se encuentran en la filosofía tradicional, el idealismo y el empirismo. Algunos escritores posteriores han malinterpretado a Durkheim al pensar que es un místico e idealista simplemente porque no era un «materialista».

# 15. Las formas elementales de la vida religiosa*

...(Nuestro) estudio no interesa sólo a la ciencia de la religión. En efecto, toda religión tiene un aspecto por el que va más allá del círculo de las ideas propiamente religiosas, y allí, el estudio de los fenómenos religiosos proporciona una forma de renovar los problemas que, hasta el presente, sólo han sido discutidos entre filósofos.

Durante mucho tiempo se ha sabido que los primeros sistemas de representaciones que los hombres han elaborado sobre su mundo y sobre sí mismos, son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión, es porque la religión empezó a tomar el lugar de las ciencias y la filosofía. Pero se ha destacado menos el hecho de que la religión no se ha limitado ha enriquecer el intelecto humano, ya confirmado anteriormente con un número de ideas; es ella la que ha contribuido a que ese mismo espíritu se forjara. Los hombres no tan sólo le deben una gran parte de la materia de sus conocimientos, sino también la forma en que se ha elaborado este conocimiento.

En las raíces de nuestros juicios hay un cierto número de ideas esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son lo que los filósofos, desde Aristóteles, han llamado las categorías del entendimiento: las nociones de tiempo, espacio[1], género, cantidad, causa, sustancia, personalidad, etc. Corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como sólidos marcos que delimitan el pensamiento; no parece que pueda desentenderse de ellas sin destruirse, porque parece que no podemos pensar en los objetos que no están en el tiempo y el espacio, que no tengan cantidad, etc. Otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que el hombre, la sociedad o una época puede no conocerlas, mientras que esas otras parecen ser casi inseparables del trabajo normal del intelecto. Son como el esqueleto de la inteligencia. Ahora, cuando las creencias religiosas primitivas se analizan sistemáticamente, encontramos de forma natural las categorías principales. Han nacido en y de la religión; son el producto del pensamiento religioso. Esta afirmación la haremos muchas veces a lo largo de este trabajo.

Esta observación ya tiene algún interés por sí misma; pero he aquí lo que le confiere su verdadera importancia.

La conclusión general de *Las formas elementales de la vida religiosa* es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son una forma

---

* Impreso de *Elementary Forms of the Religions Life*, de Emile Durkheim (Nueva York: The Free Press, 1963). Derecho de reproducción desde 1915 de George Allen & Unwin Ltd. Notas renumeradas.

de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de esos grupos. Así, si las categorías son de origen religioso, deberían participar de la naturaleza común de los hechos religiosos; deben ser también asuntos sociales y producto del pensamiento colectivo. Por lo menos, ya que en la condición actual de nuestro conocimiento sobre estos campos, debemos de tener cuidado y evitar todas las afirmaciones radicales y exclusivas, podemos presuponer que son ricos en elementos sociales.

Incluso ya desde ahora, se pueden entrever en algunos de ellos. Por ejemplo, intentemos representar lo que sería la noción de tiempo sin los procesos con que lo dividimos, medimos o expresamos con signos objetivos; un tiempo que no fuera una sucesión de años, meses, semanas, días y horas. Esto es algo casi impensable. No podemos concebir el tiempo, excepto cuando distinguimos sus diferentes momentos. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? Sin lugar a duda, los estados de conciencia que hayamos ya experimentado se pueden reproducir en el mismo orden con el que pasaron en primer lugar; así las porciones de nuestro pasado se convierten de nuevo en presente, aunque están claramente diferenciadas del presente. Pero cualquiera que sea la importancia que pueda tener esta distinción en nuestra experiencia privada, aún está lejos de llegar a constituir la noción o categoría de tiempo. Esto no es sólo una rememoración, sea parcial o integral, de nuestra vida pasada. Es una estructura abstracta e impersonal que rodea, no sólo nuestra existencia individual, sino la de toda la humanidad. Es como un cuadro ilimitado, en el que se despliega toda la duración ante nuestra mente y donde pueden situarse todos los acontecimientos posibles en relación a puntos de referencia fijos y determinados. No es «mi tiempo» el que está organizado así; es el tiempo en general, tal como está pensado objetivamente por todo el mundo en una misma civilización. Esto sólo ya basta para indicarnos que tal organización ha de ser colectiva. Y en realidad, la observación nos demuestra que estos puntos de referencia indispensables, en base a los que todas las cosas se sitúan temporalmente, se toman de la vida social. La división en días, semanas, meses, años, etc., corresponde a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas[2]. Un calendario expresa el ritmo de las actividades colectivas, mientras que al mismo tiempo, su función es la de asegurar su regularidad[3].

Sucede lo mismo con el espacio. Como ha demostrado Hamelin[4], el espacio no es el medio vago e indeterminado que imaginó Kant; si no fuera pura y absolutamente homogéneo, no tendría utilidad, y no podría ser entendido por la mente. Las representaciones espaciales consisten esencialmente en una primera coordinación de los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio fueran cualitativamente equivalentes y si fueran realmente intercambiables. Para disponer las cosas espacialmente, debe de existir la posibilidad de colocarlas de forma diferente, de poner algunas a la derecha, otras a la izquierda, estas arriba, aquellas abajo, al norte o al sur de, este u oeste de, etc.; lo mismo que para poder disponer temporalmente de los estados de la conciencia hay que poderlos localizar en fechas determinadas. Esto es como decir que el espacio no podría ser lo que es si no fuera, como el tiempo, dividido y diferenciado. ¿Pero de dónde vienen esas divisiones que son esenciales? Por sí

mismo, el espacio no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Todas estas divisiones evidentemente nacen del hecho de que se han atribuido valores diferentes a las diferentes partes del espacio. Ya que todos los hombres de una misma civilización representan el espacio de la misma manera, es necesario evidentemente que estos valores afectivos y las distinciones que dependen de ellos, deberían ser igualmente universales, y que implican casi necesariamente que son de origen social[5].

Por otra parte, hay casos en los que este carácter social se hace manifiesto. Hay sociedades en Australia y en América del Norte donde se concibe el espacio como un círculo inmenso, porque su mismo asentamiento tiene una forma circular[6]. Y este círculo espacial está dividido exactamente como el círculo tribal, a imagen de este mismo. Se distinguen tantas zonas como clanes en la tribu y es el lugar ocupado por los clanes en el interior de la población el que ha determinado la orientación de las zonas. Cada zona se define por el totem del clan al que está asignada. Entre los zuñi, por ejemplo, el pueblo comprende siete partes; cada una de estas es un grupo de clanes que había constituido una unidad: con toda probabilidad fue originalmente un clan único que posteriormente fue dividido. Pues bien, su espacio comprende igualmente siete zonas y cada una de estas siete partes del mundo está en conexión íntima con una zona del pueblo, es decir, con un grupo de clanes[7]. «Así», dice Cushing, «se supone que una división está en relación con el norte, otra representa el oeste, otra el sur, etc.»[8]. Cada zona del pueblo tiene un color diferente, que lo simboliza; cada región tiene su color, que es exactamente el mismo que el correspondiente a su zona. A lo largo de la historia, el número de clanes fundamentales ha variado y el número de zonas fundamentales del espacio han variado con ellas. Así, la organización social ha sido el modelo para la organización espacial y una reproducción de esta. El mismo caso se da en la distinción de la derecha y de la izquierda que, lejos de estar inherente en la naturaleza del hombre en general, es muy probable que sea el producto de las representaciones religiosas y así, colectivas[9].

Más tarde, se encontrarán pruebas análogas relativas a las nociones de clase, fuerza, personalidad y eficacia. Es incluso posible preguntarse si la idea de la contradicción no depende también de las condiciones sociales. Lo que hace que tengamos tendencia a creer esto es al observar el dominio que la idea ha ejercido sobre el pensamiento humano, ha variado con el tiempo y las sociedades. Hoy en día, el principio de identidad domina el pensamiento científico; pero hay amplios sistemas de representaciones que han tenido un papel considerable en la historia de las ideas donde lo han apartado con frecuencia: estas son las mitologías, desde las más burdas a las más sabias[10]. Así, nos estamos encontrando continuamente con seres que tienen simultáneamente los atributos más contradictorios, que son a la vez uno y muchos, materiales y espirituales, que pueden dividirse indefinidamente sin perder nada de su constitución; en la mitología es un axioma el que la parte valga tanto como el todo. Estos cambios que, a lo largo de la historia, ha sufrido la regla que parece dominar nuestra lógica en la actualidad, prueban que, lejos de estar inscrita eternamente en la constitución mental del hombre, depende, por lo menos en parte, de factores históricos y, por lo tanto, sociales. No sabemos exactamente cuáles son, pero podemos presumir que existen[11].

Una vez admitida esta hipótesis, el problema del conocimiento se plantea en términos nuevos.

Hasta ahora, sólo había dos doctrinas en este ámbito. Para algunos, las categorías no se pueden derivar de la experiencia: son lógicamente anteriores a esta y la condicionan. Se conciben como propiedades simples, irreductibles, inmanentes a la mente humana en base a su constitución originaria. Por eso se dice que son *a priori*. Otros, por el contrario, mantienen que las categorías son elaboradas, confeccionadas de piezas sueltas y fragmentos, y que el individuo es el artesano de esta construcción[12].

Pero cada solución levanta graves dificultades.

¿Se adopta la tesis empírica? Entonces hay que privar a las categorías de todas sus propiedades características. De hecho, ya están distinguidas de todo el conocimiento restante por su universalidad y necesidad. Son los conceptos más generales que existen, porque se pueden aplicar a todo lo que es real, y ya que no estan unidas a ningún objeto particular, son independientes de cada sujeto particular; constituyen el campo común donde se encuentran todas las mentes. Más aún, deben de encontrarse allí, pues la razón, que no es otra cosa que el conjunto de categorías fundamentales, está investida de una autoridad de la que no es posible sustraerse a voluntad. Cuando intentamos rebelarnos contra ella, y liberarnos de algunas de estas ideas fundamentales, nos encontramos con grandes resistencias. No dependen sólo de nosotros, sino que se nos imponen. Pero los datos empíricos presentan características que están diametralmente opuestas. Una sensación o una imagen siempre se vinculan a un objeto determinado, o a una colección de objetos de la misma clase, y expresa la condición momentánea de la conciencia particular; es esencialmente individual y subjetiva. Así, tenemos bastante libertad al enfrentarnos con las representaciones de este origen. Es verdad que cuando nuestras sensaciones son inmediatas, se imponen sobre nosotros *de hecho*. Pero, *por derecho*, somos libres de concebir de otra manera a la que son, o a representarlas con un orden diferente de aparición al que en realidad se producen. Frente a ellas, mientras no intervengan consideraciones de otro tipo, nada nos vincula. Así, aquí nos encontramos con que tenemos dos tipos de conocimiento, que son como los dos polos opuestos de la inteligencia. En estas condiciones, reducir la razon a la experiencia es hacerla desaparecer, ya que supone el reducir la universalidad y necesidad que la caracterizan con la pura apariencia, con una ilusión que puede ser útil prácticamente, pero que no corresponde a nada en realidad; consecuentemente, le está negando toda la realidad objetiva a la vida lógica, cuya regularización y organización es la función de las categorías. El empirismo clásico tiene como resultado el irracionalismo; quizá hasta sería adecuado nombrarlo con este último nombre.

A pesar del significado asignado ordinariamente al nombre, los aprioristas son más respetuosos con los hechos. Desde el momento que no admiten como verdad establecida por la evidencia que las categorías están hechas de los mismos elementos que nuestras representaciones sensuales, no quedan obligados a empobrecerlas sistemáticamente, a vaciarlas de todo contenido real y a reducirlas a simples artificios verbales. Por el contrario, les dejan todas las características específicas. Los aprioristas son los racionalistas; creen que el mundo tiene un

aspecto lógico que la razón expresa de manera excelente. Para esto, tienen que atribuir a la mente cierto poder para poder trascender la experiencia y para añadir algo sobre aquello que le es inmediatamente dado; ahora bien, de este poder singular no dan ninguna explicación ni justificación. Porque no es ninguna explicación el decir que está inherente en la naturaleza del intelecto humano. Haría falta además resaltar por qué razón estamos dotados de este sorprendente privilegio y cómo es que podemos ver ciertas relaciones en las cosas que el examen de estas no nos pueden revelar. Al decir que, bajo esta condición, es posible la experiencia, quizá cambie el problema, pero no lo responde. Porque la pregunta real es el de saber que cómo es posible que la experiencia no es suficiente por ella misma, presupone ciertas condiciones que son exteriores y anteriores a ella, y cómo es que estas condiciones se realizan en el momento y de la forma en que se desean. Para responder a estas preguntas, algunas veces se ha asumido que sobre la razón de los individuos hay otra superior y perfecta, de la que las otras emanan y de las que logran su maravilloso poder por una especie de participación mística: es la razón mística. Pero esta hipótesis tiene por lo menos la grave desventaja de carecer de todo control experimental; así, no satisface las condiciones que se piden a las hipótesis científicas. Más aún, las categorías del pensamiento humano nunca tienen ninguna forma definida; están hechas, deshechas y rehechas incesantemente; cambian con los lugares y el tiempo. Por otra parte, la razón divina es inmutable. ¿Cómo puede esta inmutabilidad dar pie a esta variabilidad incesante?

Tales son las dos concepciones que chocan entre sí a lo largo de los siglos; y si este debate parece ser eterno, es porque en realidad los argumentos intercambiados son equivalentes. Si la razón es sólo una forma de la experiencia individual, no existe. Por otra parte, si los poderes que tiene están reconocidos, pero no se les tiene en cuenta, parece que se les sitúa fuera de la naturaleza y de la ciencia. En presencia de estas objeciones opuestas, la mente permanece en la incertidumbre. Pero si se admite el origen social de las categorías, se hace posible una nueva actitud que permite, a nuestro parecer, escapar a estas dificultades encontradas.

La proposición fundamental de la teoría apriorista es que el conocimiento está formado por dos tipos de elementos irreductibles entre sí, y que son como dos capas superpuestas una sobre la otra[13]. Nuestra hipótesis mantiene íntegro este principio. De hecho, este conocimiento que se llama empírico, el único conocimiento del que los teóricos del empirismo han hecho uso al construir la razón, es el que nos aparece en nuestra mente por la acción directa de los objetos. Se compone de estados individuales que están completamente explicados[14] por la naturaleza psíquica del individuo. Si, por otra parte, las categorías son, como creemos, representaciones esencialmente colectivas, antes de todo lo demás, deben ser un reflejo de los estados mentales del grupo; dependerían de la manera en que está fundado y organizado, de su morfología, sus instituciones religiosas, morales, y económicas, etc. Así, entre estos dos tipos de representaciones está toda la diferencia que existe entre lo individual y lo social, y no se puede derivar más lo primero de lo segundo de lo que se deduce la sociedad del individuo, el todo de la parte, lo complejo de lo simple[15]. La sociedad es una realidad *sui generis*; tiene sus propias características, que no se encuentran en todas partes y

que no se encuentran de nuevo en la misma forma en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen un contenido completamente distinto del de las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro en principio de que las primeras incorporen algo más a las segundas.

Incluso el modo del que se forman acaba por diferenciarlas. Las representaciones colectivas son el resultado de una inmensa cooperación, que se extiende no sólo en el espacio sino también en el tiempo; para hacerlas, sus ideas y sentimientos se han asociado, unido y combinado en una multitud de mentes; para ellas, largas generaciones han acumulado su experiencia y conocimiento. Se ha concentrado una especial actividad intelectual, infinitamente más rica y compleja que la del individuo. De aquí, uno puede entender cómo la razón ha podido ir más allá de los límites del conocimiento empírico. No se le debe esto a ninguna virtud vaga y misteriosa, sino que simplemente al hecho de que, de acuerdo con la fórmula muy conocida, el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual que tiene su base en el organismo y el círculo de estas actividades está así estrictamente limitado; y un ser social que representa la mayor realidad en el orden intelectual y moral que podamos conocer por observación, es decir, la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia en el orden práctico, la irreductibilidad del ideal moral a un motivo utilitario, y en el campo del pensamiento, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. Tanto tiempo como pertenezca a la sociedad, el hombre se supera a sí mismo, lo mismo cuando piensa que cuando actúa.

Este mismo carácter social permite comprender la razón de la necesidad de las categorías. Se dice que una idea es necesaria cuando se impone en la mente por algún tipo de virtud propia, sin estar acompañada de ninguna prueba. Contiene en ella misma algo que fuerza a la inteligencia y que la lleva a su aceptación sin un examen preliminar. Los aprioristas postulan esta cualidad singular, pero no se dan cuenta de ella; decir que las categorías son necesarias porque son indispensables para el funcionamiento del intelecto, es simplemente repetir que son necesarias. Pero si ellas tienen el origen que les atribuimos, entonces su ascendiente no tiene ya nada de sorprendente. Representan las categorías más generales que existen entre las cosas; superando todas nuestras ideas en extensión, dominan todos los detalles de nuestra vida intelectual. Si el hombre no está de acuerdo con estas ideas esenciales, si no tiene la misma concepción que los demás del tiempo, espacio, causa, cantidad, etc., todo el contacto entre sus mentes podría ser imposible, y con esto, tampoco la vida. Así, la sociedad no podría abandonar las categorías a la libre elección del individuo sin abandonarse. Si esto es vivir, no hay necesidad de una conformidad moral satisfactoria, sino que también hay un mínimo de conformidad lógica más allá de la cual no puede ir. Por esta razón, utiliza toda su autoridad sobre sus miembros para prevenir las disidencias. ¿Se libera una mente a sí misma de estas formas del pensamiento? No se considera por más tiempo una mente humana en el pleno sentido de la palabra, y se trata de esta forma. Esta es la razón por la que no nos sentimos completamente libres y algo se resiste, dentro y fuera de nosotros, cuando intentamos salir de esas nociones fundamentales, incluso en nuestra propia conciencia. Fuera de nosotros, hay una opinión pública que nos juzga;

pero más que eso, ya que la sociedad también está representada dentro de nosotros, se opone también a esas veleidades revolucionarias, incluso dentro de nosotros; tenemos el sentimiento de que no podemos abandonarlas si nuestro pensamiento total no cesa de ser realmente humano. Este parece ser el origen de la autoridad excepcional inherente a la razón que hace que aceptemos con confianza sus sugerencias. Es la propia autoridad de la sociedad[16] la que se comunica a ciertas maneras de pensar que son la condición indispensable de toda acción en común. Así pues, la necesidad con la que las categorías se nos imponen no es el efecto de simples costumbres cuyo yugo podríamos sacudirnos fácilmente sin mucho esfuerzo; ni es una necesidad física o metafísica, ya que las categorías cambian en razón del tiempo y lugar; es un tipo particular de necesidad moral, que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad[17].

Pero si las categorías no traducen originalmente más que estados sociales, ¿no se deduce de esto que no pueden aplicarse al resto de la naturaleza más que como metáforas? Si están hechas únicamente para expresar condiciones sociales, parece que no deberían ser extendidas a otros ámbitos excepto en este sentido. De este modo, en tanto que nos ayuden a pensar en el mundo físico o biológico, sólo pueden tener el valor de símbolos artificiales, útiles quizás a nivel práctico, pero sin relación con la realidad. Se vuelve así, por otra vía, al nominalismo y empirismo.

Pero, cuando interpretamos la teoría sociológica del conocimiento de esta manera, olvidamos que si la sociedad es una realidad específica no es, sin embargo, un imperio en el interior de un imperio; forma parte de la naturaleza; es su manifestación más elevada. El reino social es un reino natural que no difiere de los otros más que por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza difiera radicalmente de sí misma, tanto en un caso como en el otro, en consideración a lo que es más esencial. Las relaciones fundamentales que existen entre las cosas, aquellas que las categorías tienen por función expresar, no pueden ser esencialmente dispares en los diferentes reinos. Si, por razones que discutiremos luego, se ponen de relieve de forma más aparente en el mundo social, es imposible que no se encuentren en otra parte, aun cuando estén en formas disimuladas. La sociedad las hace más manifiestas, pero no tiene su monopolio. Esto es por lo que las nociones elaboradas bajo el modelo de las cosas sociales pueden ayudarnos para pensar sobre cosas de otra naturaleza. Cuando menos, si estas nociones, al ser desplazadas de su significado inicial, juegan, en un determinado sentido, el papel de símbolos, es con todo el de símbolos bien fundamentados. Si, por el solo hecho de ser conceptos construidos, entra ya en ellos el artificio, es un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y se esfuerza siempre en aproximársele más[18]. Del hecho de que las ideas de tiempo, espacio, género, causa o personalidad estén hechas de elementos sociales, no es necesario decir que carecen de cualquier valor objetivo. Por el contrario, su origen social hace más bien presumir que no dejan de estar fundadas en la naturaleza de las cosas[19].

Parece que, renovada, la teoría del conocimiento está destinada a conciliar las ventajas contrapuestas de las dos teorías rivales, salvando sus inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero, al mismo tiempo, se inspira en ese espíritu positivo que el empirismo se esforzaba en satisfacer.

Deja a la razón su poder específico, pero da cuenta de él, y lo hace sin salir del mundo de los fenómenos observables. Afirma la dualidad de nuestra vida intelectual, pero la explica, y, además, por medio de causas naturales. Las categorías dejan de considerarse como hechos primeros e inanalizables; aún así conservan una complejidad de la que no podían dar razón análisis tan simplistas como los que satisfacían al empirismo. Aparecen, ya no como nociones muy simples que el primero que llega pudiera poner de manifiesto partiendo de sus observaciones pasadas y que la imaginación popular desdichadamente habría complicado, sino más bien aparecen como instrumentos valiosos del pensamiento que los grupos humanos han forjado laboriosamente a lo largo de los siglos y en los que han acumulado lo mejor de su capital intelectual[20]. En ellas queda resumida una parte de la historia de la humanidad. Podemos decir por tanto, que para llegar a comprenderlas y juzgarlas, hay que recurrir a otros procedimientos que los que se han usado hasta el presente. Para saber de qué están hechas estas concepciones que nosotros mismos nos hemos elaborado, no bastaría con interrogar a nuestra propia conciencia; hay que mirar fuera de nosotros, hay que observar la historia; hay que construir toda una ciencia, una ciencia compleja que no pueda avanzar sino lentamente y en base a un trabajo colectivo, y a la que la presente obra aporta algunas contribuciones fragmentarias. Sin hacer de estos temas objeto directo de nuestro estudio, aprovecharemos todas las ocasiones que se nos ofrezcan para captar, en el momento de su nacimiento, por lo menos alguna de estas nociones que, mientras sean de origen religioso, todavía permanecerán en la base de la inteligencia humana.

## Notas

1. Decimos que el tiempo y el espacio son categorías porque no hay diferencia entre el papel que desempeñan estas nociones en la vida intelectual y el que desempeña las nociones de género o de causa (ver sobre este punto Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentations*, págs. 63, 76).
2. Como apoyo a esto, ver Hubert y Mauss, en *Mélanges d'Histoire des religions (Travaux de l'année sociologique)*, capítulo de *La représentation du temps dans la religion.*
3. Así, observamos la diferencia que existe entre el grupo de sensaciones e imágenes que nos sirve par situarnos en el tiempo, y la categoría de tiempo. El primero es la suma de las experiencias individuales, que sólo tienen valor para las personas que las experimentan. Pero lo que expresa la categoría de tiempo, es el tiempo que es común para el grupo, es decir, el tiempo social. En sí mismo, es una verdadera institución social. Además, es particular del hombre; los animales no tienen ninguna representación de este tipo.

   La distinción entre la categoría de tiempo y las sensaciones correspondientes se puede hacer de la misma forma teniendo en cuenta el espacio o causa. Quizá esto ayudaría a poner en claro algunas confusiones que se han mantenido por las controversias que se centran en esos temas.
4. *Op. cit.*, págs. 75 y sigs.
5. De otro modo, sería necesario admitir que todos los individuos, en virtud de su constitución organo-psíquica son afectados del mismo modo espontáneamente por

las diferentes partes del espacio: lo que es tanto más improbable, ya que por sí mismas, las diferentes zonas son efectivamente indiferentes. Por otro lado, las divisiones del espacio cambian con las diferentes sociedades, lo que prueba que no se fundamentan exclusivamente en la naturaleza congénita del hombre.

6. Ver *De quelques formes primitives de classification* de Durkheim y Mauss, en *L'année sociologique*, VI, págs. 47 y sigs.
7. *Ibid.*, pág. 34.
8. *Zuñi Creation Myths*, en *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol.*, págs. 367 y sigs.
9. Ver *La prééminence de la main droite* de Hertz. *Etude de polarité religieuse*, en la *Revue Philosophique*, dic.,1909. Sobre la misma cuestión de las relaciones entre la representación del espacio y la forma del grupo, ver el capítulo en *Politische Geographie* de Ratzel, titulado *Der raum in geist der völker.*
10. No pretendemos decir que el pensamiento mitológico lo ignora, sino que lo contradice con más frecuencia y más evidentemente que lo hace el pensamiento científico. En sentido inverso, mostraremos que la ciencia no puede violarlo, aunque se conforme a él más escrupulosamente que lo hace la religión. En este campo, como en muchos otros, sólo hay diferencias de grado entre la ciencia y la religión; pero si estas diferencias no se deben de exagerar, se deben de tener en cuenta, pues son importantes.
11. Esta hipótesis había ya sido enunciada por los fundadores de la *Völkerpsychologie.* Se ha visto recalcado de manera especial en un artículo breve de Windelbrand titulado *Die Erkenntnisslehre unter dem Völkerpsychologischen Gesichtspunke* en la *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, viii, págs. 166 y sigs. Cf. una nota de Steinthal sobre lo mismo, *ibid.*, págs. 178 y sigs.
12. Incluso en la teoría de Spencer, las categorías se hacen con la experiencia individual. La única diferencia existente en este tema entre el empirismo ordinario y el evolucionario, es que, de acuerdo con este último, los resultados de la experiencia individual se acumulan por herencia. Pero esta acumulación no les añade nada esencial; ningún elemento entra en su composición que no tenga su origen en la experiencia del individuo. De acuerdo con esta teoría, la necesidad que también nos imponen las categorias es el producto de una ilusión y de un prejuicio supersticioso, fuertemente arraigado en el organismo, pero sin fundamentos en la naturaleza de las cosas.
13. Tal vez alguien se sorprenda de que no definamos el apriorismo por la hipótesis del innatismo. Pero esta concepción en realidad tiene una parte secundaria en la doctrina. Es una manera simplista de representar la irreductibilidad de los conocimientos racionales a los datos empíricos. Decir de los primeros que son innatos es sólo una manera positiva de decir que no son un producto de la experiencia tal como se la concibe de ordinario.
14. Por lo menos, en la medida en que hay representaciones individuales y en consecuencia, enteramente empíricas. Pero de hecho probablemente no hay ninguna donde los dos elementos se encuentren íntimamente unidos.
15. No hay que entender esta irreductibilidad en un sentido absoluto. No queremos decir que en las representaciones empíricas no aparezca nada que anuncie las representaciones racionales, ni que no haya nada en el individuo que pueda ser contemplado como el anuncio de la vida social. Si la experiencia estuviera completamente separada de todo lo que es racional, la razón no podría operar sobre ella; de la misma manera, si la naturaleza psíquica del individuo estuviera absolutamente opuesta a la vida social, la sociedad sería imposible. Un análisis completo de las categorías debería investigar, pues, incluso en la conciencia individual, estos gérmenes de racionalidad. Tendremos por otro lado la ocasión de volver sobre este punto en nuestras

conclusiones. Todo lo que queremos establecer aquí es que, entre estos diferentes esbozos de razón y la razón propiamente dicha, media una distancia comparable a la que separa las propiedades de los elmentos minerales de aquellas de las que están formados los seres vivos y los atributos característicos de la vida una vez constituida.

16. Se ha subrayado con frecuencia que los desórdenes sociales tenían como efecto la multiplicación de los desórdenes mentales. Esta es una prueba más de que la disciplina lógica es un aspecto particular de la disciplina social. La primera se relaja cuando la segunda se debilita.

17. Hay una analogía entre esta necesidad lógica y la obligación moral, pero no identidad. La sociedad de hoy en día trata a los criminales de modo diferente a como trata a los súbditos dotados de una inteligencia anormal; esto prueba que la autoridad vinculada a las normas lógicas y la inherente a las normas morales no son de la misma naturaleza, a pesar de tener ciertas similitudes. Son dos especies diferentes de un mismo género. Sería interesante investigar en qué consiste y de dónde proviene esta diferencia que, con toda probabilidad, ha distinguido al alienado del delincuente. Nos limitamos a señalar el tema. Con este ejemplo, se puede observar el número de problemas que suscita el análisis de esas nociones que, generalmente, se supone que son elementales y simples, y que son, en verdad, de una extrema realidad.

18. El racionalismo inminente a la teoría sociológica del conocimiento es pues intermedio entre el empirismo y el apriorismo clásico. Para el primero, las categorías son construcciones puramente artificiales; para el segundo, por el contrario, son dados por la naturaleza; para nosotros, son en un sentido obras de arte, pero de un arte que imita a la naturaleza con una perfección susceptible de crecimiento sin límites.

19. Por ejemplo, el ritmo de vida social es lo que está en las raíces de las categorías de tiempo; pero si existe un ritmo de vida colectiva, se puede estar seguro de que hay otro propio de la vida individual, y, más generalmente, otro de la vida del universo. El primero está tan sólo más acentuado y se hace más aparente que los otros. Del mismo modo, veremos que la noción de género se ha formado sobre la de grupo humano. Pero si los hombres forman grupos naturales, es presumible que entre las cosas existan grupos que sean a la vez análogos y diferentes. Las clases y las especies son grupos naturales de cosas.

    Si a muchos les parece que el origen social no se puede atribuir a las categorías sin privarles de todo valor especulativo, es porque se supone con demasiada frecuencia que la sociedad no es algo natural; de lo que se concluye que las representaciones que la expresan no expresan nada propio de la naturaleza. Pero la conclusión vale lo mismo que la premisa.

20. Es esta la razón por la que es legítimo comparar las categorías con las herramientas; pues la herramienta por su lado es capital material acumulado. Hay un estrecho parentesco entre las tres ideas de herramienta, categoría e institución.

# Marcel Mauss 1872-1950

## Antecedentes

Marcel Mauss es menos conocido de lo que tendría que ser si sus obras hubieran aparecido de una forma más compacta, ya que está muy dispersado, la mayoría es breve, y producido en colaboración, así que la valía de su contribución es difícil de valorar, aunque la sociología actual está impregnada de su ideología.

Mauss nació en Lorraine igual que su tío, Emile Durkheim. Como éste, creció en una familia judía conservadora, pía y ortodoxa, pero él no era religioso y reaccionó contra el judaísmo. Puesto que su interés principal era la filosofía, estudió con su tío en Bordeaux, donde conoció dos filósofos de los que tendría influencia: Octave Hamelin, un racionalista, y Alfred Victor Espinas, que en aquel momento estaba preocupado por el origen colectivo de las artes, costumbres y tecnología.

Cuando Mauss obtuvo el tercer lugar en la oposición nacional a cátedra de 1895, decidió dedicarse por completo a la investigación. Empezó investigando sobre la religión en la Ecole Pratique des Hautes Etudes, en París, y pronto hizo allí buenos amigos. En 1897-1898 hizo un estudio itinerante de Leiden, Breda y Oxford, donde trabajó con Tylor durante cierto tiempo. Entonces, desde 1900 hasta 1902, estudió textos en hindú y sánscrito, dio clases de la historia de la religión e hizo un curso sobre la filosofía de la India prebudista. En esa época consiguió la cátedra de la historia de las religiones de los pueblos «incivilizados» en la Ecole Pratique.

Mauss trabajó conjuntamente con Durkheim. Aparte de su «Formas primitivas de clasificación» (1903), Mauss recopiló las tablas estadísticas para el *Suicidio* de Durkheim y escribió muchas reseñas para *L'Année*. Colaboraban en los trabajos de la forma siguiente: Durkheim tenía la idea teórica y Mauss le añadía los detalles concretos e ilustradores. Todo el trabajo de Mauss de esta época está hecho en colaboración, la mayoría con Henri Hubert, como el «Ensayo sobre la naturaleza de la función del sacrificio» (1899). Durante algunos años, también editó la sección de *L'Année* que estaba dedicada a la sociología de la religión.

Después de la muerte de Durkheim y muchos de sus seguidores, Mauss intentó dos veces hacer revivir *L'Année*, una vez en 1920 y otra en 1930, pero sin éxito; no existía ya un grupo de investigadores con las mismas ideas que trabajaran en íntima colaboración. Mauss se pasó mucho tiempo editando y publicando los trabajos de Durkheim, Hertz y Hubert, corriendo él con todos los gastos.

En 1925 ayudó a fundar, y se convirtió en el subdirector, del Institut d'Ethnologie de la Universidad de París, cuyos cursos y publicaciones aceleraron el desarrollo del trabajo de campo hecho por los jóvenes antropólogos franceses. La etnografía y la ciencia social permanecieron mucho más tiempo separadas institucionalmente en Francia de lo que estuvieron en Alemania, Gran Bretaña o Estados Unidos, a pesar de que había buenos estudios etnográficos no profesionales realizados por viajeros y administradores franceses. Mauss dió clases en el Institut, así como en el College de France, hasta 1939.

El trabajo de Mauss posterior a la I Guerra Mundial tiene dos categorías: 1) estudios etnológicos importantes, siendo el más destacado «El don», un libro breve, pero que contiene el fundamento de la antropología económica, aunque esta idea no se desarrolló hasta algunos años después; y 2) algunos estudios breves programáticos de metodología, de los que el mejor es «Fragments d'un plan de sociologie générale descriptive» (1934).

La carrera de Mauss terminó de repente y muy prematuramente con la II Guerra Mundial y la ocupación alemana de Francia. La sorpresa de la ocupación, de verse privado de sus amigos y colegas por segunda vez, así como los problemas familiares y personales, afectaron su mente. Sobrevivió hasta 1950, pero no trabajó más. Algunos estudios en proyecto, sobre el dinero, la oración y la nación, nunca los completó y los manuscritos fueron probablemente destruidos. Sus estudios permanecen fragmentados y esparcidos, pero siguen siendo complejos y afectan a muchas de las corrientes de la antropología.

## Introducción

Dos aspectos de los estudios de Mauss que han ejercido mayor influencia en los antropólogos, son sus análisis sobre la oferta de dones y sus análisis, junto con Durkheim, de las clasificaciones primitivas. Sus estudios sobre las clasificaciones primitivas parecen haber influenciado sobre todo a Lévi-Strauss, y su estudio del intercambio del don ha influenciado profundamente la antropología económica, así como a Lévi-Strauss y toda la escuela estructural.

Mauss y Durkheim vieron las clasificaciones «primitivas» de las categorías de los fenómenos como las primeras clasificaciones científicas que conoció el hombre. Consideraron estos sistemas clasificadores como sistemas de las clases cognitivas, organizadas en jerarquías. La función principal de estas clasificaciones era hacer comprensible la relación entre los fenómenos, no la de facilitar la acción. Las

clasificaciones se consideraron como los puntos de conexión entre los conceptos y las bases para la unidad del conocimiento.

La obra maestra de Mauss, *El don*, es un análisis de los intercambios de dones, o prestaciones, en las sociedades simples. Con este trabajo, se convirtió en uno de los primeros autores que reconoció que, como él lo dijo, la estructura social no está diferenciada en las sociedades simples. Es decir, en estas sociedades los asuntos económicos y políticos poseen muchas relaciones de parentesco, haciendo de la oferta de dones «un fenómeno social total que encuentra su expresión en todos los aspectos de la vida social y de las instituciones tales como la religiosa, la moral y la económica». Esto, por supuesto, no significa que lo religioso y lo económico esté entrelazado; es que nunca se ha diferenciado.

Mauss reconoció también que los dones no eran volitivos, sino que forman parte de una red de obligaciones sociales. Dicho de otra forma, la oferta de dones y la devolución de los dones representan obligaciones dentro de la estructura social. Este es un descubrimiento importante, teniendo en cuenta una vez más que una visión etnocéntrica de la actividad humana puede ser peor que el engaño.

# 16. Los dones y la devolución de dones*

Nunca he conocido a un hombre tan generoso y hospitalario que no aceptara un regalo, ni ninguno tan liberal con su dinero que no le gustara una recompensa si la pudiera obtener.

Los amigos regocijarán sus corazones con dones de armas o vestimentas, lo que queda claro con la experiencia de cada uno. Una amistad dura más, es decir, si hay oportunidad de que tenga éxito, cuando los amigos dan y reciben dones.

Un hombre debe de ser un amigo para su amigo y devolver un don con otro. La gente se encontrará sonrisas con sonrisas y mentiras con traición.

Debes de saber que si tienes un amigo en el que confías y quieres llevarte bien con él, deberás de intercambiar ideas y dones y también ir a verle a menudo.

Si tienes otro amigo con el que no tienes confianza, pero que quieres llevarte bien con él, debes de dirigirte a él con buenas palabras guiadas por un corazón sabio y devolver la traición con mentiras.

Más aún, respecto al que no tienes confianza y del que sospechas de sus motivos, debes de sonreirle y esconder tus sentimientos. Los dones se han de devolver con la misma moneda.

Los hombres generosos y valientes nunca tienen ni favorecen los problemas. Sin embargo, el cobarde tiene temor de todo y es un avaro que siempre se queja de sus dones.

---

* Reimpreso con permiso de Macmillan Publishing Co., Inc., de *The Gift* de Marcel Mauss. Copyright © 1954 por The Free Press. Derechos británicos garantizados por Routledge & Kegan Paul Ltd.

Mejor que no haya petición que excesivos ofrecimientos; un don siempre espera una recompensa. Mejor que no haya sacrificio que una matanza excesiva.

---

Havamal, vv. 39, 41-42, 44-46, 48 y 145, de la traducción de D. E. Martin Clarke en *The Havamal, with Selections from other Poems in the Edda*, Cambridge, 1923.

Las palabras anteriores del *Edda* esbozan nuestro propósito[1]. En teoría, tales dones son voluntarios, pero en la práctica se devuelven como una obligación.

Este estudio forma parte de uno más extenso. Durante muchos años, nuestra atención se ha dirigido al campo del contrato y el sistema de prestaciones económicas entre las secciones o subgrupos en las sociedades «primitivas» o «arcaicas». Sobre este tema, hay una gran cantidad de datos complejos. Porque, en estas «primeras» sociedades, los fenómenos sociales no eran abstractos; cada fenómeno contiene todos los entramados de que está compuesta la estructura social. En esos fenómenos sociales totales, como sugerimos llamarles, todas las instituciones encuentran su expresión simultánea: religiosa, legal, moral y económica. Aún más, los fenómenos poseen su aspecto estético y revelan tipos morfológicos.

Pretendemos en este libro aislar un grupo importante de fenómenos: principalmente, las prestaciones que, en teoría, son voluntarias, desinteresadas y espontáneas, pero de hecho son obligatorias e interesadas. La forma que normalmente tienen es la del don generosamente ofrecido; pero la conducta que conllevan es la de la pretensión y el engaño social, mientras que la transacción se basa en la obligación y el propio interés económico. Señalaremos los diversos principios que existen en esta forma necesaria de intercambio, que no es más que la división del trabajo, pero enfocaremos nuestro estudio a una pregunta: en los tipos de sociedad primitiva o arcaica, *¿cuál es el principio por el que el don recibido se tiene que devolver? ¿qué fuerza existe en lo que se da que impulsa al que lo ha recibido a devolverla?* Esperamos, al presentar bastantes datos, responder a esta pregunta con precisión y también indicar la dirección en que se deben de buscar las respuestas a las preguntas afines. Descubriremos también nuevos problemas. De estos, algunos están relacionados con la moralidad del contrato: por ejemplo, la forma en que hoy en día, la ley de las cosas está limitada por la ley de las personas; y algunas se refieren a las formas e ideas que siempre han estado presentes en el intercambio y que incluso ahora se observan en la idea del interés individual.

Así, tenemos un propósito doble: por una parte, buscamos un grupo de conclusiones más o menos arqueológicas en la naturaleza de las transacciones humanas en las sociedades que nos rodean y en aquellas que son nuestras inmediatas predecesoras, y cuyas instituciones de intercambio difieren de las nuestras. Por otra parte, describimos su forma de contratos e intercambio. Se ha sugerido que estas sociedades carecen de mercado económico, pero no es verdad; ya que el mercado es un fenómeno humano que está en todas las sociedades conocidas. Los mercados ya existían antes del desarrollo de los mercaderes; y

también la moneda antes de su gran expansión actual. Funcionaban antes de que tuvieran sus formas modernas (semítica, helena, helenística y romana) de contrato, venta y capital. Nos fijaremos en las características morales y económicas de estas instituciones.

Afirmamos que la misma moralidad y economía existen, aunque menos visibles, en nuestras sociedades, y creemos que hemos descubierto en ellas una de las bases de la vida social; y así podemos establecer conclusiones de naturaleza moral acerca de algunos de los problemas que tenemos en nuestra crisis económica. Estas páginas de historia social, sociología teórica, economía y moralidad política, simplemente nos llevan a antiguos problemas que constantemente están volviendo a aparecer con apariencias distintas[2].

## El método seguido

Nuestro método ha sido el de la comparación detallada. Destinamos nuestro estudio a ciertas áreas, como Polinesia, Melanesia, el noroeste de América y a ciertos códigos bien conocidos. Como nuestra preocupación son las palabras y sus significados, hemos elegido áreas donde tengamos acceso a la ideología de las sociedades a través de la documentación y la investigación filológica. Esto más bien limita nuestro campo de comparación. Cada estudio particular se basa en los sistemas que hemos elegido describir y se presenta en su lugar lógico. De esta forma, evitamos este método de comparación peligroso en el que las instituciones pierden su colorido local, y los documentos su valor.

## Prestación, don y potlatch

Este estudio forma parte de la investigación más completa llevada a cabo por M. Davy y yo mismo, sobre las formas arcaicas de contrato, así que podríamos empezar resumiendo lo que hemos averiguado[3]. Parece que no haya existido nunca, ni en el pasado ni en las sociedades modernas primitivas, nada como la economía «natural»[4]. Por una extraña casualidad, esta clase de economía ya la había descrito el capitán Cook cuando escribió sobre el intercambio y trueque entre los polinesios[5]. En nuestro estudio de los mismos polinesios, observaremos qué lejos están del estado natural en estos asuntos.

En los sistemas del pasado, no encontramos simples intercambios de bienes, riqueza y producción mediante mercados que establecían los individuos. Ya que son grupos y no individuos, los que llevan a cambio el intercambio, hacen contratos y tienen obligaciones[6]; las personas representadas en los contratos son personas morales: clanes, tribus y familias; los grupos, o los jefes como intermediarios de los grupos, se confrontan y oponen[7]. Más aún, lo que intercambian no es exclusivamente bienes y riqueza, propiedades reales y personales, y cosas de valor económico. Intercambian cortesías, entretenimientos, ritual, asistencia militar, mujeres, niños, bailes y fiestas; y ferias donde el mercado es un elemento y la circulación de riqueza otro de un gran y duradero contrato. Finalmente, aunque

las prestaciones y contraprestaciones se hacen de un modo voluntario, son estrictamente obligatorias, y su aprobación es una guerra privada o pública. Proponemos llamar a este sistema el de prestaciones totales. Tales instituciones parecen estar representadas mejor en la alianza de pares de fatrías en las tribus de Australia y Norteamérica, donde el ritual, matrimonios, sucesión en la riqueza, la comunidad de derecho e interés, el rango militar y religioso e incluso los juegos[8] forman parte de un sistema y presuponen la colaboración de las dos partes de la tribu. Los tlingit y haida del noroeste de América nos dan una buena visión de la naturaleza de estas prácticas, cuando comentan que «muestran respeto mutuo»[9].

Pero con los tlingit y haida, y en esa región, las prestaciones totales aparecen de forma que, aunque bastante típica, aún se practica y es relativamente rara. Proponemos, siguiendo a los autores norteamericanos, llamarlo «potlatch». Esta palabra chinook (de la zona de las montañas Rocosas, Oregón y Washigton) ha llegado hasta el lenguaje cotidiano de los blancos e indios desde Vancouver hasta Alaska. Potlatch significa originalmente «nutrir» o «consumir»[10]. Los tlingit y haida habitan las islas, la costa y la tierra que está entre la costa y las Rocosas; son ricos, y todo el invierno es un continuo festival, en banquetes, ferias y mercados que a la vez son reuniones tribales solemnes. Las tribus jerárquicamente están en fraternidades y sociedades secretas. En esas ocasiones, se celebran matrimonios, iniciaciones, sesiones shamanísticas, y el culto a los grandes dioses, totems y a los ancestros comunes o individuales. Todo esto se acompaña por el ritual y prestaciones con las que se establecen los rangos políticos en subgrupos, tribus, confederaciones tribales y naciones[11]. Pero lo más significativo de estas tribus es el espíritu de rivalidad y antagonismo que domina todas sus actividades. Un hombre no teme retar a un jefe o noble contrario, ni se para ante la destrucción suntuosa de la riqueza acumulada para eclipsar a un jefe rival, que seguramente es un familiar[12]. Nos encontramos aquí con la prestación total, en el sentido que todo el clan, con la mediación de sus jefes, hace contratos que engloban a todos sus miembros y todo lo que poseen[13]. Pero el carácter angustioso de la prestación se pone en evidencia. Esencialmente usurero y extravagante, es sobre todo un esfuerzo que hacen los nobles para determinar su posición en la jerarquía, teniendo como último objetivo, si tienen éxito, su propia clase. Este tipo doloroso de prestación total, proponemos llamarlo «potlatch».

Hasta ahora, Davy y yo hemos encontrado pocos ejemplos de esta institución fuera del noroeste de América[14], Melanesia y Papua[15]. En el resto, en Africa, Polinesia, Malaya, en América del Sur y el resto de Norteamérica, las bases del intercambio nos parecen de un tipo más simple que la prestación total. Sin embargo, una investigación mayor nos muestra un número de formas intermedias entre los intercambios acentuados por una rivalidad exagerada como los americanos noroccidentales y Melanesia, y otros más moderados donde las partes contactantes rivalizan con dones: por ejemplo, los franceses compiten con sus dones, fiestas, bodas e invitaciones ceremoniales, y se ven obligados a *revanchieren»*[16]. Encontramos algunas de estas formas intermediarias en el mundo indo-europeo, más aún en Tracia[17].

Deben reseñarse muchas ideas y principios en sistemas de este tipo. Lo más importante de estos mecanismos espirituales, es el hecho de que nos obliga a

devolver un don por otro. Las razones morales y religiosas de esta obligación no son en ningún lugar más obvias que en Polinesia; y al observar los datos sobre Polinesia, en el próximo capítulo de *El don*, veremos claramente el poder que refuerza la devolución de un don y el cumplimiento de contratos de esta clase.

## Notas

1. Cassel, en su *Theory of Social Economy*, vol. II, p. 345, menciona este texto.
2. No he podido consultar a *Zum Begriff der Schenkung*, de Burckhard, en las pp. 53 y ss. Pero respecto a la ley anglosajona, nuestro punto siguiente se ha visto en Pollock y Maitland, en *History of English Law*, vol. II, p. 82: «La palabra "don"... cubrirá venta, intercambio, prenda y contrato». Cf. pp. 12, 212-214: «Quizá deberíamos dudar si... una promesa puramente gratuita... pudiera tener una garantía». Ver también el ensayo de Neubecker sobre el don germánico, *Die Mitgift*, 1909, pp. 65 y ss.
3. «Foi Jurée»; ver la bibliografía de Mauss, «Une Forme archaique de Contrat chez les Thraces» en *Revue des Etudes Grecques*, 1921; R. Lenoir, «L'institution du potlatch» en *Revue Philosophique*, 1924.
4. M. F. Samlo, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*, El Instituto Solvay, 1909, ha hecho algunas discusiones sobre esto, y en la p. 156, sugiere que sigue el mismo argumento que nosotros.
5. Grierson en *Silent Trade*, 1903, estaba en contra de esta opinión. Ver también a Von Moszkowski en *Wirtschaftsleben der primitiven Völker, p. 1911*; aunque considera el robo como primitivo y lo confunde con el derecho a coger. Una buena exposición de los datos sobre los maori se encuentra en W. von Brun, «Wirtschaftsorganisation der Maori» en *Beiträgungen Lamprecht*, 18, 1912, en donde se dedica un capítulo al intercambio. El trabajo más reciente sobre la así llamada economía primitiva es el de Koppers, «Ethnologische Wirtschaftsordnung», en *Anthropos*, 1915-1916, pp. 611-651 y 971-1079; posee mucho material pero el resto es bastante sutil.
6. Escribimos recientemente que en Australia, especialmente cuando alguien muere, empieza el intercambio sobre la base tribal, y no solamente entre los clanes y las fratías. Entre los kakadu del territorio norte existen tres ceremonias mortuorias. Durante la tercera, los hombres hacen una especie de encuesta para saber quién es el brujo responsable de la muerte. Contrariamente a la costumbre normal australiana, no le sigue a esto ninguna enemistad. Los hombres simplemente se juntan con sus lanzas y piden qué es lo que quieren a cambio. El día siguiente, las lanzas se llevan a otra tribu, por ejemplo, la de los umoriu, quienes saben la razón de esta visita. Las lanzas se apilan y, de acuerdo con una escala ya conocida, los objetos que piden se les ponen delante. Entonces, los kakadu se los llevan (Baldwin Spencer, *Tribes of the Northern Territories*, 1914, p. 247. Spencer entonces afirma que los objetos pueden ser intercambiados por lanzas, un hecho que nosotros no entendemos del todo. Pero no ve la conexión que hay entre la ceremonia mortuoria y el intercambio de dones, añadiendo que los mismos nativos no la ven tampoco. Pero la costumbre es fácil de entender. Es un pacto que toma el lugar de una enemistad, y que establece un mercado intertribal. El intercambio de objetos es simultáneamente un intercambio de promesas de paz y de sentimientos de solidaridad en el duelo. En Australia esto se ve normalmente sólo entre clanes y familias que están relacionadas o asociadas por el matrimonio. La única diferencia que hay aquí es que la costumbre se extiende a las bases tribales.

7. Pindar *Olympiads*, VIII, 4, refleja la situación que estamos describiendo; los temas del don, riqueza, matrimonio, honor, favor, alianza, de compartir la comida y la bebida, y el tema de los celos en el matrimonio se representan claramente.
8. Ver especialmente las reglas del balón entre los omaha: Fletcher y la Flesche, «Omaha Tribe» en *A.R.B.A.E.*, 1905-1906, pp. 197 y 366.
9. Krause en *Tlingit Indianer*, pp. 243 y ss., recalca el carácter de los festivales y rituales aunque no los llama «potlatch». Boursin en *Eleventh Census*, pp. 54-66, y Porter, íbid., p. 33, observaron y denominaron la glorificación recíproca en el potlatch. Swanton, sin embargo, hace el mejor comentario en «Condiciones sociales... de los indios tlingit» en *A.R.B.A.E.*, XXVI, 345. Cf. nuestras notas en *A.S.*, XI, 207 y en *Foi Jurée*, p. 172.
10. Sobre el significado de la palabra potlatch, ver Barbeau, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911, y *Foi Jurée*, p. 162. Nos parece, sin embargo, que Davy no toma en cuenta el significado original de la palabra. Boas, que lo admite en los kwakiutl y no para los chinook, usa la palabra «feeder», aunque su sentido literal es «lugar donde saciarse». *Kwa. T.*, II, p. 43; cf. *Kwa. T.*, *I*. pp. 255, 517. Pero los dos significados que se sugieren, don y comida, no son exclusivos ya que el contenido usual del don, aquí, es el de comida.
11. El aspecto legal del potlatch ha sido discutido por Adam, en su artículo en el *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* que empezó en 1911, y en el *Festschrift* a Seler, 1920, y por Davy en *Foi Jurée*. Los aspectos económicos y rituales no tienen menos importancia y le dan mérito al mismo estudio detallado. La naturaleza religiosa de la gente implica y de los objetos intercambiados o destruidos se refleja en la naturaleza de los contratos, como lo tienen los valores que se le atribuyen.
12. Los haida lo llaman «riqueza mortal».
13. Ver los documentos de Hunt en *Eth. Kwa.*, p. 1340, donde hay una descripción interesante de la manera en que el clan lleva a su jefe su contribución potlatch, y una grabación de algunos de los discursos. El jefe dice: «No será en mi nombre. Será en tu nombre, y te volverás famoso entre las tribus, cuando se diga que has dado tu propiedad para un potlatch» (p. 1342).
14. El potlatch no es típico sólo de las tribus del noroeste. Consideramos también el «Asking Festival» de los esquimales de Alaska como algo más que un mero préstamo de las tribus indias cercanas.
15. Ver nuestra observación en *A. S.*, XI, 101 y XIII, 372-374, y *Anthropologie*, 1920. Lenoir señala dos características de potlatch en América del Sur, «Expéditions Maritimes en Mélanésie» en *Anthropologie*, sept. 1924.
16. Thurnwald, en *Forschungen*, vol. III, 1912, p. 8, utiliza esta palabra.
17. *Revue des Etudes Grecques*, XXXIV, 1921.

# Bronislaw Malinowski 1884-1942

## Antecedentes

Bronislaw Malinowski fue un gran trabajador de campo, a pesar del sufrimiento psíquico y físico que, como muchos antropólogos, sufrió. Sus diarios, que se publicaron años después de su muerte, nos muestran un hombre sensible, impulsivo y solo. Sobre todo, los diarios son muy interesantes para los trabajadores de campo y psiquiatras, pero el gran coraje que tuvo para enfrentarse a sí mismo y escribirlo, nos da una idea de cómo fue.

Malinowski nació y se educó en Cracovia, Polonia. Su familia era aristocrática y culta; su padre fue un profesor y filólogo eslavo reconocido. Desde su más tierna edad, se asumió que Bronislaw sería un académico. La universidad de Cracovia le concedió una beca para hacer el doctorado en matemáticas y física en 1908. Durante sus años universitarios desarrolló un gran interés por la psicología popular, trabajando intensamente con los estudios del psicólogo alemán Wilhelm Wundt.

Su mala salud evitó que tuviera éxito como matemático, pero un efecto contrario tuvo su recuperación, ya que durante ésta leyó *The Golden Bough*, que fue su primer intento para leer una obra maestra inglesa, en su lengua original. Cualquiera que sea nuestra opinión sobre la consideración de este libro como una obra maestra, podemos agradecerle que le inspiró y le hizo cambiar de parecer respecto a su futuro. Inglaterra era el centro europeo de antropología; así que, en 1910,

Malinowski se graduó en la London School of Economics, donde obtuvo un doctorado en 1916. Presentó como tesis *The Family Among the Australian Aborigines* (1913) y *The Native of Mailu* (1915).

Primero trabajó con Charles Gabriel Seligman y Eduard Westermarck, el gran científico social finlandés que escribió *The History of Human Marriage*. Especialmente Seligman le preparó, animó, le prestó dinero y le ayudó en sus trabajos y en el trabajo de campo, aunque luego se separaron porque tenían ideas diferentes sobre la competencia y propósitos de la antropología. El primer trabajo de Malinowski que se publicó en inglés fue un artículo (1912) sobre la antropología económica, en un volumen que conmemoraba el cincuenta aniversario de Westermarck. El trabajo de Malinowski también estuvo influido por W. H. R. Rivers, a quien analizó críticamente. Malinowski pensaba que Emile Durkheim y Sebald Rudolf Steinmetz, junto con Westermarck, fueron los fundadores de la sociología empírica, que era como se llamaba la antropología social.

En 1914, con la ayuda de Seligman, Malinowski hizo trabajo de campo en Nueva Guinea. Pasó varios meses con los mailu, pero volvió a Australia en febrero de 1915 por dificultades financieras, que solucionó con la ayuda de Seligman. Volvió a Nueva Guinea en mayo y se propuso ir a la isla Dobu y Rossel, pero por el camino se paró en las islas Trobriand y decidió quedarse allí.

La I Guerra Mundial estalló mientras Malinowski estaba haciendo trabajo de campo. Pudiera haber sido una situación conflictiva, ya que él era austrohúngaro y, por consiguiente, un enemigo; pero con su acostumbrado sentido común, los oficiales británicos pasaron por alto las irregularidades para que pudiera seguir trabajando. Durante dos años, estuvo haciendo trabajo de campo intensivo con los trobriands, recogiendo material con el que escribió sus últimos libros: *Argonauts of the Western Pacific* (1922), *Crime and Custom in Savage Society* (1926), *The Sexual Life of Savages* (1929), *Coral Gardens and Their Magic* (1935).

En 1918 volvió a Australia, donde vivió por un tiempo en Melbourne y se casó con Elsie Masson, hija de Sir David Orme Masson, profesor de química en la universidad de Melbourne. Cuando volvieron a Europa, se vio amenazado de nuevo por la tuberculosis, así que pasaron un año en Tenerife. Hasta 1921 no empezó a dar clases, como profesor ocasional de sociología en la Escuela de Económicas de Londres. Empezó a dar clases allí como lector de antropología social en 1924, y se le hizo jefe del departamento de antropología en 1927.

Malinowski fue un gran profesor, amado por algunos y odiado por otros. Hizo muchos seminarios en Londres. Como Franz Boas, enseñó a toda una generación: E. E. Evans-Pritchard, Raymond Firth, Meyer Fortes, Ian Hogbin, Phyllis Kaberry, Hilda Kuper, Hortense Powdermaker, Audriey Richards e Isaac Schapera. Bajo su influencia, los modelos del trabajo de campo mejoraron; él y sus estudiantes contribuyeron preminentemente a la reorganización de la antropología de los años veinte y treinta.

Malinowski también viajó mucho; dió clases en Génova, Viena, Roma y Oslo, y pasaba los veranos en su casa de Obergozen en el sur del Tirol. En 1926 visitó Estados Unidos para dar clases en la universidad de California, y allí se paró para observar los indios pueblo. En 1933, volvió de nuevo para presentar las «Messenger Lectures» a Cornell. En 1936, volvió de nuevo, como delegado de la universidad de Londres, para las celebraciones del tercer centenario de Harvard, donde recibió un doctorado de honor.

Los últimos años de su vida estuvieron ensombrecidos por la mala salud de su esposa, que murió en 1935, y por su propia salud, que nunca había sido muy buena.

Volvió a Estados Unidos en 1938, como año sabático, y fue directamente a Tucson con el propósito de encontrar alguna mejora, y cuando empezó la II Guerra Mundial, se quedó en América. En junio de 1940 estuvo como profesor visitante en Yale. Se casó de nuevo, con la artista Valetta Swann. Durante sus vacaciones de verano llevó a cabo estudios de campo sobre los sistemas de mercado de los campesinos zapotecas de Oaxaca. En 1942, fue nombrado profesor permanente de Yale. Pero murió en mayo de ese mismo año, durante una clase, antes de que ocupara su cargo en septiembre.

## Introducción

Malinowki fue uno de los más grandes antropólogos dedicados al trabajo de campo. La descripción de su trabajo, en la introducción de *Argonauts of the Western Pacific* es una lectura fascinante, pero por desgracia, es demasiado larga para incluirse aquí. Los ideales que Malinowski estableció para el trabajo de campo, sobrepasan con mucho los de Boas. Malinowski aprendió a hablar el lenguaje de los trobriands, a los que estudiaba; vivió con ellos y apuntó la mayoría de sus datos en su lenguaje. La descripción de la propia experiencia en las islas Trobriand, es la fuente de mayor influencia en las décadas posteriores, y establece unos modelos que todavía no han sido realizados por la mayoría de los etnógrafos.

El superfuncionalista de la antropología, Malinowski, es considerado, junto con Radcliffe-Brown, como el fundador del funcionalismo moderno en la antropología (en economía, la idea apareció antes). El funcionalismo de Malinowski viene orientado biológica y psicológicamente. Su aceptación del funcionalismo como una transformación de las necesidades del individuo en necesidades sociales secundarias, comprende este punto de vista. Debe observarse que este punto de vista biopsicológico del funcionalismo es muy diferente del de Radcliffe-Brown, que no tiene en cuenta al individuo y enfatiza en las funciones del sistema social.

El funcionalismo de Malinowski se funda en lo que él considera las siete necesidades básicas del hombre: nutrición, reproducción, comodidades físicas, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento. Estas necesidades individuales se satisfacen por las instituciones culturales y sociales derivadas, cuya función es la de satisfacerlas. Es decir, cada institución social tiene necesidad de satisfacer, y así lo hace cada punto cultural. El punto de vista de Malinowski de la cultura está también basado en las necesidades humanas biosociales fundamentales; considera la cultura como una herramienta que responde a las necesidades de los seres humanos de una forma que va más allá de la adaptación.

Una de las contribuciones de Malinowski que sus comentadores han mencionado a menudo es la idea de la institución. La razón puede estar en que, al llamar a un fenómeno social específico «institución», animó a los demás a usar esa palabra, ya que se utiliza de muchas maneras diferentes. Sin lugar a dudas, la idea básica es muy útil, no sólo en las descripciones etnográficas, sino también en los estudios comparativos. Una institución, nos dice Malinowski, es un grupo de gente unida u organizada para un propósito determinado. Tienen unos estatutos, o explicación, y poseen la técnica con la que conseguir, o intentar conseguir, dicho propósito. Este punto de vista de la institución constituye la descripción que ahora sigue, hecha por Malinowski, de su posición funcionalista, que fue escrita posteriormente en su carrera.

# 17. El grupo y el individuo en el análisis funcional*

## Personalidad, organización y cultura

Debería parecer evidente que, en cualquier estudio sociológico, el individuo, el grupo, y todo lo relacionado con ellos, tuviera que ser el tema constante de todas las observaciones y argumento. El grupo, después de todo, no es sino la unión de los individuos y debe definirse así, a no ser que tengamos la idea falsa de «pensamiento colectivo», «sentimiento colectivo» o el enorme «ser moral», que piensa e improvisa todos los sucesos colectivos. Ni se pueden describir concepciones como individuo, personalidad, uno mismo, o mente, excepto cuando hablamos de ser miembro de un grupo o grupos, a no ser que queramos de nuevo imaginar la ficción del individuo como una entidad independiente y separada. Sin embargo, podemos establecer como un axioma, o mejor dicho, como una verdad empírica, que el *leitmotiv* «individuo, grupo, y su mutua dependencia» respondan a todas las preguntas en el trabajo de campo y la teoría, en la observación y el análisis.

Pero lo que en realidad queremos especificar cuando hablamos de «individuo», o como está relacionado con su «grupo», la comprensión final de los términos «organización social» o «determinismo cultural», nos lleva ante un gran número de problemas que han de ser discutidos. Me gustaría añadir que, por encima y debajo de los procesos y formas mentales individuales de la organización social, es necesario introducir otro factor, que junto con el anterior establece la totalidad de los procesos y fenómenos culturales. Quiero decir, la estructura material que es indispensable tanto para la comprensión de cómo se forma un individuo determinado culturalmente y, también, cómo coopera en la vida del grupo con los otros individuos.

De ahora en adelante, discutiré algunas de estas cuestiones desde el punto de vista antropológico. La mayoría de mis experiencias científicas en la cultura, provienen del trabajo de campo. Como antropólogo, me intereso tanto en las culturas primitivas como en las desarrolladas. La investigación funcional considera a la totalidad de los fenómenos culturales como el respaldo necesario tanto de los análisis del hombre como de la sociedad. Sin lugar a dudas, un breve examen de la teoría funcional de la cultura, con énfasis en nuestro problema específico, será el mejor modo de hacer una presentación, ya que en mi opinión, la relación entre el individuo y el grupo es un motivo universal en todos los problemas de la sociología y la antropología comparativa.

* De *Argonauts of the Western Pacific* de Bronislaw Malinowski, Publicado en 1961 por E. P. Dutton. Reservados todos los derechos. Impreso con permiso del editor E. P. Dutton, una división de NAL Penguin, Inc. British rights granted by Routledge & Kegan Paul, Ltd.

El funcionalismo se diferencia de otras teorías sociológicas, quizá, en su concepción y definición del individuo, más que por otras características[1]. El funcionalismo incluye en su análisis no sólo el aspecto emocional e intelectual de los procesos mentales, sino que también insiste en que el hombre en su realidad biológica plena se tiene que describir en nuestro análisis de la cultura. Las necesidades físicas e influencias del entorno, y sus reacciones culturales, tienen que estudiarse detenidamente.

El trabajador de campo observa a los seres humanos que actúan en un medio, natural y artificial; está influenciado por esto, y a la vez lo transforma en cooperación mutua. Estudia cómo los hombres y mujeres están motivados en sus relaciones mutuas por los sentimientos de atracción y repulsión, por deberes cooperativos y privilegios, por provechos asumidos y sacrificios. La red invisible de los límites sociales, con que se ha hecho la organización del grupo, se define con estatutos y códigos, tecnológicos, legales, de las costumbres y moral, a los que cada individuo se ha sometido de manera diferente, y que integra el grupo en un todo. La comprensión de la organización social implica un análisis del simbolismo y el lenguaje, ya que todas las reglas y tradiciones tribales son expresiones de palabras, es decir, símbolos. Empíricamente hablando, el trabajador de campo tiene que recopilar textos, afirmaciones y opiniones, junto con la observación de la conducta y el estudio de la cultura material.

En este breve preámbulo, hemos insistido en que el individuo se debe de estudiar como una realidad biológica. Hemos indicado que el mundo físico debe de integrarse en nuestro análisis tanto como el medio natural, como el grupo de herramientas y comodidades que produce el hombre. Hemos destacado que los individuos nunca tienen éxito o se mueven en su medio ambiente solos, sino que lo hacen en grupos, y esta organización se expresa en estatutos tradicionales, que son sobre todo simbólicos.

## El organismo individual bajo las condiciones de la cultura

Si tomamos al hombre como una entidad biológica, está claro que se pueden establecer unas condiciones mínimas que son indispensables para el bienestar personal del individuo y para la continuación del grupo. Todos los seres humanos tienen que alimentarse, que reproducirse y requieren mantener ciertas condiciones físicas: ventilación, temperatura a un cierto nivel, un lugar abrigado y seco para descansar, y seguridad respecto a las fuerzas hostiles de la naturaleza, de los animales y del hombre. El trabajo fisiológico de cada organismo individual implica tomar comida y oxígeno, moverse, relajarse durante el sueño y el ocio. El proceso de crecimiento en un hombre necesita protección y guía en su primera época y, después, preparación específica.

Hemos enumerado aquí algunas de las condiciones esenciales a las que la actividad cultural, sea individual o colectiva, se tiene que adaptar instrumentalmente. Debemos recordar que sólo son condiciones mínimas; la forma en que se

hacen en la cultura, impone ciertos requerimientos adicionales. Estos constituyen nuevas necesidades que, a su vez, tienen que satisfacerse. Las primarias, es decir, las biológicas, necesidades del organismo humano, no se satisfacen naturalmente por contacto directo del organismo individual con el medio físico. No sólo es el individuo el que depende del grupo en lo que consigue y obtiene, sino que el grupo y todos sus miembros individuales dependen del desarrollo del conjunto material que, en esencia, es una adición a la naturaleza humana, y que conlleva las modificaciones correspondientes en la fisiología humana.

**Cuadro sinóptico de las necesidades biológicas y derivadas de su satisfacción en la cultura**

| A<br>*Necesidades básicas (individual)* | B<br>*Respuestas directas (organizadas, colectivas)* | C<br>*Necesidades instrumentales* | D<br>*Respuestas a las necesidades instrumentales* | E<br>*Necesidades simbólicas e integrales* | F<br>*Sistemas de pensamiento y fe* |
|---|---|---|---|---|---|
| Nutrición (Metabolismo) | Comunidad | Renovación del aparato cultural | Económicas | Transmisión de la experiencia con principios consistentes | Conocimiento |
| Reproducción | Matrimonio y familia | | | | |
| Comodidades físicas | Vivienda y vestido | Estatutos de la conducta y sus sanciones | Control social | | |
| Seguridad | Protección y defensa | | | Formas de control intelectual, emocional y pragmático del destino y la oportunidad | Religión mágica |
| Relajación | Sistemas de juego y reposo | Renovación de personal | Educación | | |
| Movimiento | Actividades y sistemas de comunicación | | | | |
| Crecimiento | Preparación y aprendizaje | Organización de la fuerza y la obligación | Organización política | Ritmo comunal de recreo, ejercicio y descanso | Arte, deporte, juegos, ceremonia |

Para presentar nuestro argumento de forma sinóptica,vamos a hacer un listado en la columna A de la tabla anterior de las necesidades básicas del individuo. Así, «Nutrición (metabolismo)» indica no sólo la necesidad de comida y oxígeno, sino también las condiciones con las que se puede preparar, comer,

digerir la comida y las condiciones sanitarias que implica. «Reproducción» significa obviamente que las necesidades sexuales del hombre y la mujer tienen que satisfacerse, así como tiene que mantenerse la continuidad del grupo. El dato «Comodidades físicas» indica que el organismo humano sólo puede funcionar activa y efectivamente con cierta temperatura; que se debe de proteger de la humedad y corrientes; que debe de descansar y dormir. «Seguridad» se refiere a todos los peligros que acechan en el medio natural, tanto para los civilizados como para los primitivos: terremotos y maremotos, tormentas de nieve y la soledad excesiva; esto también indica la necesidad de protección de los animales peligrosos y enemigos humanos. «Relajación» implica la necesidad que tiene el organismo humano de un ritmo, del trabajo durante el día y del descanso por la noche, del ejercicio físico intensivo y el descanso, de temporadas de recreo alternándose con períodos de actividad. El dato «movimiento» significa que los seres humanos deben tener ejercicios regulares en los músculos y el sistema nervioso. «Crecimiento» indica que el desarrollo del organismo humano está dirigido culturalmente desde la infancia a la madurez.

Está claro que la comprensión de cualquiera de los datos de la columna A nos lleva al análisis del organismo individual. Hemos visto que cualquier insatisfacción de las necesidades básicas implicará necesariamente por lo menos un desajuste temporal. Es decir, más exageradamente, la no satisfacción conlleva enfermedad y decaimiento por la mala nutrición, la exposición al calor o al frío, al sol y la humedad; o la destrucción llevada a cabo por las fuerzas naturales, los animales o el hombre. Psicológicamente, las necesidades básicas se expresan por instintos, deseos o emociones, que llevan al organismo a la satisfacción de cada necesidad a través de sistemas o reflejos.

La ciencia de la cultura, sin embargo, no se ocupa de la materia prima de la creación anatómica y fisiológica del individuo, sino de la forma en que esta creación se modifica con las influencias sociales. Cuando investigamos cómo se satisfacen las necesidades físicas con las condiciones de la cultura, nos encontramos con los sistemas de respuesta directa a las necesidades físicas que se enumeran en la columna B. Y aquí observamos cómo el individuo depende del grupo: cada una de estas respuestas culturales depende de actividades colectivas organizadas, que se llevan a cabo de acuerdo con un esquema tradicional, y en el que los seres humanos no sólo colaboran uno con otro, sino que continúan los logros, inventos, ingenios y teorías que han heredado de las generaciones anteriores.

Respecto a la nutrición, el ser humano no actúa solo; ni se comporta sólo anatómicamente e inadulterado fisiológicamente; aquí nos enfrentamos con la personalidad, moldeada culturalmente. El apetito, o incluso el hambre, está determinado por el entorno social. Nunca el hombre, aunque sea primitivo, se alimentará sólo de las frutas que tiene a su alrededor. Siempre selecciona y rehusa, produce y prepara. No depende del ritmo fisiológico del hambre o la saciedad; su proceso digestivo tiene un horario y está condicionado por la rutina diaria de su tribu, nación o clase. Come en horas ya determinadas, y va a por su comida a su mesa. La mesa está provista de la cocina, la cocina de la despensa y ésta de nuevo se llena del mercado o del sistema tribal de proveerse de comida.

Las expresiones simbólicas que se han utilizado aquí, «mesa», «cocina», etc., se refieren a las diferentes fases del proceso que separa las necesidades del organismo de la obtención de la comida, y que se ha enumerado en la columna B como «Comunidad». Indica que en cada fase el hombre depende del grupo, familia, club o fraternidad. Y aquí, otra vez, utilizamos estas expresiones para englobar las instituciones primitivas como las civilizadas, relacionadas con la producción, preparación y consumo de la nutrición. La materia prima de la fisiología individual se puede encontrar en muchos lugares reorganizada por el determinismo social y cultural. El grupo ha moldeado al individuo en su gusto, en los tabúes tribales, en el valor nutritivo y simbólico de la comida, así como en la forma y manera de comer. Sobre todo, el grupo, con la cooperación económica, provee la mayoría de la comida.

Lo más importante que recalcamos en nuestro análisis es que la relación no se establece del individuo a la sociedad o el grupo. Incluso en el tema de la comunidad, aparecen algunos grupos. En la sociedad más primitiva, podríamos encontrar la organización de los recolectores de comida, algunas instituciones en las que se practica la distribución y reparto de la comida, y el grupo comensal de consumidores, normalmente, la familia. Si analizáramos cada uno de estos grupos desde el punto de vista de la nutrición, nos encontraríamos con que el lugar del individuo en cada una de ellas está determinado por las diferencias de capacidad, habilidad, interés y apetito.

Cuando nos enfrentamos a la satisfacción cultural de los impulsos individuales y las emociones en el sexo, y la necesidad colectiva de la reproducción, veríamos que los seres humanos no se reproducen sólo siguiendo los impulsos de la naturaleza. La satisfacción plena de los impulsos, así como el efecto legítimo socialmente, está sujeto a todo un rango de reglas que definen el cortejo y el matrimonio, la relación prematrimonial y matrimonial, así como la vida en familia (Col. B, «Matrimonio y familia»). El individuo aporta a esto, obviamente, sus características anatómicas, y los correspondientes impulsos fisiológicos. También aporta la capacidad de desarrollar los gustos e intereses, las actitudes emocionales y los sentimientos. Aún así, el grupo no sólo impone sus barreras y oportunidades, sugiere ideales y restricciones, y dicta los valores, sino que la comunidad, como un todo, a través de su sistema de reglas legales, principios éticos y religiosos y conceptos tales como el honor, la virtud y el pecado, afecta incluso a la actitud fisiológica del hombre hacia la mujer. Pongamos, por ejemplo, el impulso físico más elemental, como es la atracción sexual. Los cánones de belleza se modifican por la reorganización tradicional: trozos de madera en los labios y palos en la nariz, escarificación y tatuaje, deformación de los pies, pechos, cintura y cabeza e incluso de los órganos de reproducción. En el cortejo y la selección para el matrimonio, factores como el rango, riqueza y eficiencia económica, se incluyen en la estimación del deseo y valor de un cónyugue por otro. Y de nuevo, la más completa expresión del impulso en el deseo de tener hijos, se ve afectada por los sistemas del principio legal, interés económico e ideología religiosa, que modifica profundamente el sustrato innato de la fisiología humana.

Ya se ha dicho aquí todo para indicar que cualquier estudio empírico del proceso reproductivo de una cultura, debe tener en cuenta al individuo, al grupo

y al aparato material de la cultura. El individuo, en el tema más personal y subjetivo de la vida humana, está sometido a la influencia de la tradición, que va directamente a los procesos de la secreción interna y de la respuesta fisiológica. La selección y el apareamiento están dirigidos e influenciados constantemente por la base social. Los pasos más importantes, es decir, el matrimonio y parentesco, tienen que recibir un contraste social en el contrato del matrimonio. La legitimidad de los frutos de su unión física depende de si se han adaptado o no a los sistemas que se han desarrollado en la comunidad por medio de los dictados tradicionales.

Aquí, una vez más, no nos enfrentamos con el grupo y el individuo, sino que tenemos que tener en cuenta una aglomeración humana completa: el grupo de los actores principales, es decir, en el matrimonio, la familia en perspectiva, las familias ya desarrolladas de cada uno de los cónyuges, la comunidad local y la tribu, como lo establece la ley, la tradición y su cumplimiento.

Analizaremos los otros puntos de la columna B con más rapidez. Todo el sistema cultural que implica la necesidad de mantener el organismo humano a una cierta temperatura; la necesidad de protegerlo de las inclemencias del viento y del tiempo, implica igualmente la consideración paralela de individuo y grupo. Para construir y mantener aunque sea el más simple habitáculo, para mantener el fuego encendido, para construir las carreteras y comunicaciones, no basta con el individuo. Se le tiene que formar para cada tarea de las capacidades tecnológicas y cooperativas, y tiene que trabajar conjuntamente con otros.

Desde el punto de vista biológico, el grupo actúa como un medio indispensable para la realización de las necesidades físicas individuales. Todo organismo en cada cultura se prepara para acomodarse y endurecerse a ciertas condiciones que podrían llegar a ser peligrosas, e incluso fatales, si no se recibiera la preparación adecuada.

Aquí, de nuevo, tenemos los dos elementos: modelado y condicionamiento de la anatomía y fisiología humana con influencias colectivas y el aparato cultural; y la producción de este aparato con las actividades cooperativas. Se consigue la seguridad con una defensa organizada, medidas de precaución y cálculos que se basan en el conocimiento y previsión tribal.

El desarrollo del sistema muscular y la ejecución de movimiento, viene de nuevo provisto por la formación del organismo individual y la producción colectiva de formas de comunicación, vehículos de transporte y las reglas técnicas que definen su utilización. El crecimiento físico, influenciado por el grupo sobre el individuo, nos muestra ya claramente la dependencia del organismo del entorno social. Esto es también una contribución del individuo a la comunidad, ya que suple en cada caso a un miembro adecuado de una o más unidades sociales.

## Los instrumentos imperativos de la cultura

Al observar nuestro esquema y comparar las columnas A y B, reconocemos que el primero representa las necesidades biológicas del organismo individual, que se debe de satisfacer en cada cultura. La columna B describe brevemente las respuestas culturales a cada una de estas necesidades. La cultura entonces nos

aparece primero y principalmente como una vasta realidad instrumental, el cuerpo de los instrumentos y comodidades, los estatutos de la organización social, las ideas y costumbres, las creencias y valores, es decir, todo lo que le permite al hombre satisfacer sus requerimientos biológicos con la cooperación y en un medio remodelado y reajustado. El organismo humano, sin embargo, se modifica en el proceso y se reajusta al tipo de situación que requiere la cultura. En este sentido, la cultura es también un gran aparato condicionador que, a través de la preparación, de impartir tareas, enseñar la moral y el desarrollo de algunos gustos, sintetiza la materia prima de la fisiología y anatomía humana con los elementos externos, y a través de esto suple al conjunto físico y condiciona los procesos fisiológicos. Así, la cultura proporciona unos individuos cuyo comportamiento no se puede entender con sólo el estudio de la anatomía y la fisiología, sino que se tiene que estudiar a través del análisis del determinismo social, es decir, el proceso de condicionar y modelar. Al mismo tiempo, observamos que, desde el principio, se hace indispensable la existencia de los grupos, es decir, de individuos organizados para la cooperación y para dar y recibir, para que exista la cultura.

Pero este primer estudio todavía es caótico e incompleto. Por una parte, es fácil ver que ciertas clases fundamentales de agrupación humana, como la familia, comunidad, la tribu organizada políticamente o el estado moderno, aparece casi siempre en la columna B. La familia no es sólo un grupo reproductor, es también una unidad que es la más dominante en la comunidad. Está asociada con el domicilio y a menudo con la producción de ropa y otras formas de protección física (col. B, «Vivienda y vestido»). La tribu o estado que se asocia con la protección y defensa es también el grupo que tiene la ley de matrimonio y la organización de la familia, que tiene sus sistemas de financiación colectivos y que a veces organiza formas nutritivas a gran escala. No podemos eliminar el papel de la comunidad de cualquiera de los puntos enumerados en la columna B, ya que a veces funciona como un grupo poveedor de comida, o por lo menos tiene un papel en la organización colectiva. Es una reunión de casas o cabañas, que ofrecen el asentamiento social para el cortejo y la diversión común. Así, parece inevitable un análisis más exhaustivo de las respuestas integradas que se enumeran en la columna B, desde el punto de vista de la organización en unidades concretas de la actividad colectiva, es decir, las instituciones.

Nuestro listado está incompleto, ya que no se han enumerado todavía ciertas instituciones. La iglesia, por ejemplo, a la que en las comunidades primitivas le correspondería un clan totémico o un grupo que tiene en común un antepasado, no ha aparecido todavía. Las instituciones que corresponden al rango o jerarquía, a la ocupación y a la libre asociación en grupos, sociedades secretas y grupos benéficos, todavía no han aparecido en ninguna parte de nuestra argumentación.

Otro elemento de confusión aparece cuando llegamos a este punto de nuestro análisis: con ciertos tipos de actividades, económica, educacional o normativa, se pasa por cada una de las respuestas culturales de la columna B.

Así, nuestro análisis se divide en dos argumentaciones. Podemos, por un lado, considerar la organización de actividades humanas en ciertas formas concretas, y como veremos más adelante, universales, como lo es la familia, el clan, la tribu, la

edad, la asociación (club, sociedad secreta), el grupo ocupacional (profesional o económico), o la iglesia, y el grupo de status de la jerarquía en el rango, la riqueza o el poder. Le hemos dado el nombre de «instituciones» a estos grupos organizados, que están conectados con actividades de un propósito definido y que están invariablemente ligados por una referencia especial al medio ambiente y al aparato material que regentan.

Por otra parte, nos podemos concentrar en el tipo y carácter de la actividad y definir con más precisión los aspectos variados de la cultura, tales como la economía, la educación, el control social, el conocimiento, la magia y la religión.

Vamos a empezar con un breve análisis de este segundo punto. La creación de la anatomía del hombre, lo que incluye no sólo su sistema muscular y los órganos de digestión y reproducción, sino también a su cerebro, es un bien que se desarrollará en cualquier sistema de cultura, cuando el individuo se prepare para ser un miembro de la tribu o un ciudadano de su comunidad. La creación natural del hombre presenta, como hemos visto, un sistema de necesidades que están, en la cultura, satisfechas por las respuestas organizadas e instrumentales. La consecuencia empírica de nuestro análisis de las necesidades básicas ha sido que, teniendo en cuenta la cultura, la satisfacción de cada necesidad orgánica se logra de una forma indirecta, complicada. Es este gran instrumentalismo de la cultura humana lo que le permite al hombre dominar el entorno de una forma incomparablemente más efectiva que cualquier adaptación animal.

Pero cada ventaja y logro se ha de pagar. La satisfacción cultural compleja de las principales necesidades biológicas le impone al hombre nuevos imperativos secundarios o derivados. En la columna C de nuestra tabla, hemos enumerado brevemente estos nuevos imperativos. Está claro que la utilización de herramientas y utensilios, y el hecho de que el hombre los use y destruya en su utilización, es decir, los consuma, los bienes como la comida producida y preparada, la ropa, los materiales de construcción y las formas de transporte, implica la necesidad de una constante «renovación del aparato cultural».

De nuevo, toda actividad cultural se lleva a cabo con la cooperación. Esto significa que el hombre tiene que obedecer las reglas de la conducta: la vida en común, que es esencial en la cooperación, que conlleva el sacrificio y el esfuerzo común, el aprovechamiento de las contribuciones individuales y el trabajo para un fin común, y la distribución de los resultados de acuerdo con los cánones tradicionales. La vida en cooperación, es decir, el parentesco, ofrece las tentaciones de las recompensas del sexo y la propiedad. La cooperación implica liderazgo, autoridad y jerarquía; y estas, primitivas o civilizadas, conllevan el esfuerzo de competir en la vanidad y rivalidad en la ambición. Las reglas de la conducta que definen los deberes y el privilegio, aprovechan la concupiscencia y celos, y desprecian el estatuto de la familia, el municipio, la tribu, y, en cada grupo cooperativo, deben no sólo reconocerse en cada sociedad, sino que deben sancionarse, es decir, están provistas de formas de un fortalecimiento efectivo. Así, la necesidad de un código y de una sanción efectiva es otro imperativo derivado que aparece en cada grupo organizado («Estatutos de conducta y sus sanciones», col. C).

Los miembros de estos grupos se deben de renovar como se hace con los objetos. La educación, en el más amplio sentido, es decir, el desarrollo del niño en

un miembro desarrollado de su grupo, es un tipo de actividad que debe de existir en cada cultura y que se debe de llevar a cabo de manera específica teniendo en cuenta cada tipo de organización («Revación de las personas», col. C). La necesidad para «La organización de la fuerza y la obligación» (col. C) es universal.

En la columna D, encontramos brevemente enumerados los sistemas culturales que se pueden encontrar en cada grupo humano, como respuesta a las necesidades instrumentales que se han impuesto con la forma de las satisfacciones culturales. Así «La economía», es decir, los sistemas de producción, de distribución y de consumo; los sistemas organizados del «Control social»; «La educación», es decir, las formas tradicionales con las que el individuo es educado desde la infancia hasta el status tribal o nacional; y «La organización política» en el municipio, tribu o estado, son aspectos universales de cada sociedad humana (cf. col. D).

Vamos a observar nuestro razonamiento y tabla desde el punto de vista del trabajo de campo antropológico, o desde el de un investigador sociológico que está en una comunidad moderna, es decir, desde la observación empírica. Nuestra tabla indica que la investigación de campo en las comunidades primitivas o desarrolladas tendría que dirigirse hacia aspectos tales como la cultura y economía, las instituciones legales, la educación y la organización política de la unidad. Nuestras investigaciones tendrán que incluir un estudio específico del individuo, así como también del grupo en el que tiene que vivir y trabajar.

Es preciso que en los asuntos económicos, el individuo, que es miembro de una cultura, debe de adquirir los conocimientos necesarios, aprender a trabajar y ser productivo, a apreciar los valores más sobresalientes, saber cómo administrar su riqueza, y regular su consumo de acuerdo con los estándares establecidos de la vida. En las tribus primitivas, habría en todo esto una uniformidad considerable en todos los individuos. En las comunidades muy civilizadas, la diferenciación del trabajo y de las funciones define el lugar y el valor productivo del individuo en la sociedad. Por otra parte, el aspecto colectivo, es decir, la organización de la econmía, es obviamente uno de los factores principales que define el nivel de cultura y que determina en gran manera muchos factores de la estructura social, la jerarquía, el rango y el status.

Respecto al control social, el trabajo de campo antropológico en las comunidades primitivas no ha tenido en cuenta, en mi opinión, dos puntos esenciales. Primero, la ausencia de instituciones legales claramente cristalizadas, no significa que no existan los mecanismos de refuerzo, las sanciones efectivas y a veces los sistemas complicados con los que se determinan los derechos y obligaciones. Los códigos, los sistemas de litigio y las sanciones efectivas se encuentran invariablemente como un subproducto de la acción y reacción que hay entre los individuos en cada grupo, es decir, la institución. El aspecto legal es, en las sociedades primitivas, un subproducto de la influencia de organización en la psicología individual.

Por otro lado, el estudio del problema legal, desde el punto de vista individual, nos muestra que la conformidad al orden legal es el resultado de un largo y efectivo aprendizaje. En muchas comunidades primitivas, el respeto a la norma y al orden no se inculca desde muy pronto, es decir, la autoridad paterna está, como regla, inculcada menos rígida y drásticamente en los niños en los salvajes

que en lo que llamamos tribus civilizadas. Al mismo tiempo, existen ciertos tabúes tribales, reglas de decencia personal y de moralidad doméstica que se inculcan no tanto por el castigo como con la impresión del ostracismo y la indignación que los padres, hermanos y familia le transmiten al niño.

En muchas comunidades observamos que el niño pasa un período de despego casi completo de la casa, vagabundeando, jugando y ocupado con sus primeras actividades con sus amigos y compañeros. En tales actividades, se lleva a cabo una enseñanza estricta de las leyes tribales con más énfasis de lo que se hace en casa. Observamos el hecho de que, en cada comunidad, el ser humano crece como un miembro que respeta la ley; y tiene en cuenta el código tribal; y que, a través de la variedad de las influencias educacionales y las consideraciones de su propio interés, el dar y tomar, y una igualación de los sacrificios y ventajas, él sigue las reglas de su sistema tradicional legal. Así, el estudio de cómo se inculca al individuo la obediencia a las reglas durante toda su vida y el estudio del dar y recibir en la vida organizada en instituciones, constituye todo el campo de la observación y análisis del sistema legal en una comunidad primitiva. Me gustaría añadir que la ciencia de la jurisprudencia moderna podría inspirarse de la antropología en lo que respecta a los fenómenos de trato legal en el contexto de la vida social y junto con otras normas de conducta. Respecto a la educación, solo necesitamos señalar que este es el verdadero proceso con el que se cumple el total acondicionamiento del individuo, y que esto siempre tiene lugar en grupos organizados donde está el individuo. Nace en la familia, que casi siempre invariablemente le da su primera y más importante escolarización en los ejercicios de las funciones físicas, en el aprendizaje del lenguaje, y en la adquisición de las más simples formas de limpieza, conducta y educación. Entonces él podrá, a través de un sistema de iniciación, entrar en un grupo de adolescentes, de jóvenes guerreros, y después de hombres de la tribu. En cada una de sus actividades técnicas y económicas pasa por un aprendizaje en el que adquiere las capacidades, así como el código legal de privilegio y obligación de su grupo.

## El lugar del individuo en los grupos organizados

Hasta ahora, hemos estado hablando de los aspectos instrumentales de la cultura, y su definición es esencialmente funcional. Ya que en todas las comunidades existe la necesidad de la renovación de los aparatos materiales, es decir, las herramientas, los intrumentos y la producción de bienes de consumo, entonces es preciso que exista una economía organizada en cada nivel de desarrollo. Todas las influencias que transforman al niño y lo convierten en una personalidad cultural, se tienen que estudiar y registrar como agencias educacionales y constituye el aspecto que llamamos «educación». Tiene que existir un código de reglas para mantener la ley y el orden, una forma de reajuste y restablecimiento cuando se rompen o infringen. Para esto, en cada comunidad existe un sistema jurídico. Este planteamiento funcional se basa en la acumulación empírica de la teoría de las necesidades derivadas y su relación tanto con la biología individual como con la cooperación cultural.

¿Cual es la relación que existe entre estos aspectos funcionales de la cultura y las formas organizadas de las actividades que hemos llamado «instituciones»? Los aspectos definen el tipo de actividad; a la vez, cada uno de ellos se realiza por grupos específicos. La cooperación implica contigüidad espacial. Dos seres humanos de sexo diferente que estén implicados en la reproducción, y que tienen que criar, enseñar y proveer bienes para su descendencia, no se pueden separar a gran distancia. Los miembros de la familia están sujetos a los requerimientos de la contigüidad física. Forman una unidad familiar y, puesto que la unidad familiar necesita comida, implica refugio, y todo el aparato de la suplencia doméstica, debe de ser no sólo un grupo reproductor, sino también económico y educacional, unido por la estructura física del habitáculo, utensilios y riqueza compartida.

Así, observamos que una de las instituciones universales de la humanidad, la familia, no es sólo un grupo de personas puestas juntas en un refugio y amparo común del entorno, soportando conjuntamente el aparato definido del domicilio, del equipamiento material, y una porción del territorio productivo, sino que también están limitados por un estatuto de reglas que definen sus relaciones mutuas, sus actividades, sus derechos y sus privilegios. El estatuto de la familia, invariablemente, define la posición de la descendencia, haciendo referencia al contrato de matrimonio de los padres. Todas las reglas de legitimidad, descendencia, herencia y sucesión, aparecen en él.

El principio territorial de la integración produce otro grupo: la comunidad del pueblo, la unidad territorial, la horda o sección territorial. Las personas unidas en pueblos u hordas migratorias, vagabundeando juntas en un territorio compartido, en parte porque hay muchas tareas en las que los trabajadores se han de unir; en parte porque ellos son los grupos naturales para la defensa inmediata contra los animales y merodeadores; en parte también porque el contacto diario y la cooperación desarrollan los lazos secundarios de las relaciones y afecto. Y aquí también, aparte de la unidad territorial con sus reglas sobre el disfrute de la tierra, corporativo o individual, aparte de la posesión conjunta de ciertos instrumentos tales como edificios comunales, aparte del personal permanente del que consiste cada grupo, también existen los estatutos mitológicos, legales y legendarios de los que se derivan en gran parte los sentimientos que están dentro de los límites del ser miembro.

Otra institución, determinada por el principio espacial y unida a él por una variedad de funciones, es el grupo territorial más amplio, la tribu. Esta unidad, por norma, se organiza siguiendo el vínculo de la defensa y la agresión. Presenta, incluso en las formas más primitivas, una diferencia y jerarquía en los asuntos administrativos, en los procedimientos ceremoniales y en el liderazgo militar o legal.

En muchas partes del mundo, se ha de distinguir la organización política basada en la base territorial y la identidad cultural. En el mundo moderno existe el problema de las minorías; en las comunidades primitivas teníamos la simbiosis de dos razas o de dos comunidades diferentes culturalmente bajo el mismo régimen político. Así, la identidad de la lengua, costumbre y cultura material, constituye otro principio de diferenciación, integrando cada parte componente, y distinguiéndola de la otra.

Así, observamos que la organización concreta verdadera de las actividades humanas no sigue servil o exclusivamente los principios funcionales de las actividades. Esto se refiere específicamente a los grupos primitivos. Cuando la civilización se desarrolla, observamos que la ley, educación y economía tienden cada vez más a separarse de formas de organización como la familia, el pueblo o la edad. Se institucionalizan y dividen en profesiones especializadas, espacialmente embellecidas, con construcciones, como las factorías, palacios o escuelas. Pero incluso en los grupos más primitivos nos encontramos con que ciertas ocupaciones tienden a incorporarse en organizaciones definidas. Grupos como los brujos, curanderos, alfareros, herreros o pastores entran en los grupos naturales, recibiendo, por lo menos en ciertas ocasiones, una unidad espacial, es decir, derechos específicos a porciones de territorio y a herramientas que tienen que manejar con un estatuto diferenciado de reglas y prerrogativas tradicionales. Algunas veces, trabajan juntos y separados del resto de la comunidad.

El análisis en aspectos e instituciones se debe de hacer simultáneamente, si queremos entender cualquier cultura completamente. El estudio de aspectos tales como la economía, la educación o el control social y la organización política, define el tipo y nivel de las actividades características de una cultura. Desde el punto de vista del individuo, el estudio de estos aspectos nos descubre la totalidad de los motivos, intereses y valores. Desde el punto de vista del grupo, nos aporta una visión de todo el proceso por el que el individuo está condicionado o formado culturalmente y del mecanismo de grupo de este proceso.

El análisis de las instituciones, por otra parte, es indispensable, porque nos aporta la visión concreta de la organización social en la cultura. En cada institución, el individuo, obviamente, tiene que conocer su estatuto; tiene que aprender cómo llevar a cabo el aparato técnico o la parte de este con que le asocian sus actividades; tiene que desarrollar las actitudes sociales y los sentimientos personales en que consisten los límites de la organización.

Así, en cada uno de estos análisis es necesario el doble planteamiento del estudio del individuo con sus tendencias innatas y su transformación cultural, y el estudio del grupo desde el punto de vista de la relación y coordinación de los individuos, con referencia al espacio, entorno y equipo material.

## La definición cultural del simbolismo

Tenemos que añadir algo más a nuestro análisis. A través de nuestros razonamientos, hemos dejado implícito la transmisión de las reglas, el desarrollo de los principios generales de conducta y de técnica, y la existencia de los sistemas tradicionales de valor y sentimiento. Esto nos lleva a un componente más de la cultura humana, el simbolismo, cuyo prototipo es el lenguaje. El simbolismo hizo su aparición con las primeras apariciones de la cultura humana. Es en esencia esa modificación del organismo humano que le permite transformar el impulso fisiológico en un valor cultural.

Vamos a empezar desde el aspecto más tangible de la cultura e intentar imaginar el primer descubrimiento y utilización de un implemento que ya vere-

mos que implica el nacimiento del simbolismo. Cualquier intento de reconstruir concretamente y sustancialmente el principio de la cultura, será inútil. Pero podemos analizar algunos de los logros culturales del primer hombre y observar que implica cada uno en su esencia.

Imaginemos la transición de la habilidad subhumana a la humana de cualquier factor ambiental: el descubrimiento del fuego, la utilización de un utensilio tan simple como un palo o una piedra. Obviamente, el utensilio usado se convierte en un elemento efectivo en la cultura sólo cuando se incorpora permanentemente al uso colectivo, y el uso se transmite tradicionalmente. Así, el reconocimiento del principio de su utilidad era necesario, y este principio se tiene que fijar para poderse comunicar de un individuo a otro y así pasarse a la siguiente generación. Esto sólo significa que la cultura no se puede originar sin algún elemento de la organización social, es decir, de las relaciones permanentes entre los individuos y una continuidad de generaciones, ya que de otra forma, la comunicación no sería posible. La cooperación se creó en la realización concreta de cualquier tarea compleja, como podría ser el hacer fuego y mantenerlo, la utilización del fuego para preparar la comida, pero la cooperación fue incluso más necesaria al transmitir y compartir los más simples principios de servicio en la producción o la utilización.

La incorporación y transmisión implican un elemento más: el reconocimiento del valor. Es aquí donde nos encontramos por primera vez el mecanismo de la simbolización. El reconocimiento del valor quiere decir que un mecanismo aplazado e indirecto, por la satisfacción de una urgencia, se convierte en el objeto de la respuesta emocional. Tanto como si nos imaginamos que los primeros seres humanos se comunicaban por sonidos elementales o por los gestos y la expresión facial, en conexión con la actividad física, el simbolismo nació con la primera satisfacción aplazada e indirecta de toda necesidad física.

Las necesidades del hambre y sexo, el deseo del confort personal y la seguridad se transmitieron a un objeto o proceso que fue la manera indirecta para satisfacer una necesidad corporal. Esta transferencia de la necesidad fisiológica a una realidad secundaria, fue en esencia simbólica. Cualquier gesto, signo, o sonido que daba paso a la definición de un objeto, a la reproducción de un proceso, a la fijación de una técnica, utilidad y valor eran en esencia tan simbólicas como un pictograma chino o una letra en nuestro alfabeto. Para el simbolismo, tiene que ser preciso desde su nacimiento, en el sentido que nos proporciona una forma correcta para la incorporación permanente y la transmisión de un logro cultural. Tiene que ser efectivo ya que el impulso de la necesidad fisiológica se transmite y se asocia permanentemente con el objeto, que adecuadamente aunque indirectamente ayuda a la satisfacción de este impulso. El signo, el sonido o la presentación material, la realidad cultural a la que se refiere, y el deseo físico que estaba satisfecho indirectamente a través de él, se integró en una unidad por el proceso del reflejo y estímulo condicionado que se ha convertido en la base de nuestra comprensión del hábito, costumbre y lenguaje, mediante las investigaciones de Pavlov y Bechtyerev.

Este análisis prueba de nuevo que el proceso más importante y elemental, es decir, la creación del simbolismo cultural y sus valores, no se puede entender sin

una referencia directa a la psicología y fisiología individual. La formación de los hábitos, habilidades, valores y símbolos consiste esencialmente en acondicionar el organismo humano a las respuestas que no están determinadas por la naturaleza, sino por la cultura.

Por otra parte, el asentamiento social es indispensable, porque es el grupo el que mantiene y transmite los elementos del simbolismo, y es el grupo el que prepara a cada individuo y desarrolla en él el conocimiento de la técnica, el entendimiento de los símbolos y la apreciación de los valores. También hemos observado que la organizacion, es decir, los límites personales que relacionan los miembros de un grupo, se basan en la psicología y fisiología del individuo, porque consisten en las respuestas emocionales, en la apreciación de los servicios mutuos y en el aprendizaje para poder desarrollar tareas específicas dentro del grupo.

## La contribución individual y las actividades de grupo en el conocimiento y la creencia

La comprensión del proceso simbólico nos permite considerar otra clase de necesidades que se imponen en el hombre a través de la cultura. Obviamente, cualquier miembro del grupo ha de ser capaz de comunicarse con sus semejantes. Pero esta comunicación nunca es, incluso en los grupos altamente diferenciados de hoy en día, un asunto de transmisión indiferente, abstracta del pensamiento. En las comunidades primitivas, el lenguaje se usa incluso más exclusivamente para propósitos pragmáticos. Los primeros seres humanos usaban el lenguaje y el simbolismo como una forma de coordinar la acción o de estandarizar técnicas e impartir prescripciones para la conducta industrial, social y ritual.

Vamos a observar más detenidamente algunos de estos sistemas. A cada tipo de técnica estandarizada le corresponde un sistema de conocimiento que está en los principios, que se puede impartir a aquellos que aprenden, y que ayuda a cooperar a aquellos que ya se les ha enseñado. Los principios del conocimiento humano que se basan en la experiencia real y en el razonamiento lógico, y que están incluidos en los razonamientos verbales, existen incluso en los primitivos más inferiores. El punto de vista de que el hombre primitivo no tiene ninguna noción de la ciencia, que vive en un mundo de ideas místicas y mágicas, no es cierto. Ninguna cultura, aunque sea la más simple, podría sobrevivir a no ser que sus técnicas y descubrimientos, sus armas y ocupaciones económicas, estuvieran basadas en la observación de la experiencia y en la formulación lógica de sus principios. Los primeros seres humanos que descubrieron e incorporaron el fuego como algo útil, tuvieron que apreciar y definir el material que se utilizaba, sus condiciones, así como la técnica de fricción y de abanicar la brasa. Al poner piedras, e incluso la selección de las piedras útiles, implicaba toda una estructura de reglas descriptivas que tenían que comunicarse de una persona a otra, ambas en cooperación y transmisión con aquellos que tenían la experiencia hacia los que la tenían que adquirir. Así, podemos enumerar en la columna E de nuestro

esquema, la necesidad de principios simbólicos generales, que se incluyen como regla no sólo en los razonamientos verbales asociados con la demostración concreta de la técnica y el material, del contexto físico, y de la utilidad y valor (col. E, «Transmisión de la experiencia por medio de principios precisos, consistentes»). Así el conocimiento, o la estructura de símbolos abstractos y principios verbales que tienen la capacidad de aparecer como un hecho empírico y razonamiento cierto, es una implicación de toda conducta cultural incluso en sus más remotos principios.

En la columna F, nombramos el conocimiento como uno de los sistemas de integración simbólica. Con la palabra conocimiento, implicamos toda la estructura de la experiencia y del principio que se incluye en el lenguaje y la acción, en las técnicas y ocupaciones organizadas, en el almacenamiento de la comida, con lo que implica de la historia natural, en agricultura, pesca y caza, navegar y emigrar. El conocimiento también implica, en cada nivel de desarrollo, la familiaridad con las reglas de cooperación y con todas las obligaciones sociales y privilegios.

Pero, una vez que nos hemos dado cuenta de que incluso los seres humanos más primitivos desarrollaron sistemas de pensamiento, es decir, de predicción, de cálculo y de planificación sistemática, nos encontramos con otra necesidad psicológica que está conectada con la satisfacción cultural de las necesidades primarias. La utilización del conocimiento no sólo le enseña al hombre cómo conseguir ciertas finalidades, sino que también le revela las incertidumbres y limitaciones fundamentales de su existencia. El hecho de que el hombre, aunque sea primitivo, tiene que pensar con claridad, tiene que mirar el futuro y recordar los éxitos y pérdidas de su experiencia pasada, le hace darse cuenta de que no puede solucionar todos los problemas, ni tampoco satisfacer todos sus deseos, por sí solo.

Desde el punto de vista de la psicología individual, observamos que los procesos razonadores y las reacciones emocionales, se entrecruzan. Sus reflexiones y el hecho de que los principios del conocimiento se tienen que basar en los sistemas del pensamiento, llevan al hombre a tener miedo, así como esperanza. Sabe que su deseo a menudo no se cumple y que sus esperanzas muchas veces dependen de la casualidad.

Es suficiente recordar que todos los seres humanos padecen enfermedades y, por último, se tienen que enfrentar con la muerte, que la desgracia y las catástrofes naturales, y los elementos que se interponen en las actividades de provisión de alimentos, siempre se ciernen en el horizonte mental del hombre. El hecho de que sucedan tales actos del destino, no sólo engendran reflexión, pensamientos y respuestas emocionales en el hombre; sino que también obligan al grupo humano a ponerse en acción. Los planes se tienen que reorganizar cuando sucede una catástrofe natural. El grupo se desintegra por la muerte de uno de sus miembros, especialmente cuando es un líder. La calamidad o la desgracia afectan al individuo; incluso pueden llegar a desintegrar al grupo.

¿Cúal es el imperativo o necesidad nueva, evolucionada, pero aún así con fundamentos emocionales, que conllevan estas consideraciones? Hemos observado que actuando como siempre lo hace, en una atmósfera de incertidumbre, con esperanza, pero pendiente de sus temores y ansiedades, el hombre necesita ciertas afirmaciones positivas de estabilidad, éxito y continuidad. Las afirmaciones dog-

máticas de la religión y la magia satisfacen estas necesidades. Tanto si tomamos las creencias primeras del totemismo, la magia, o el mandato de los antepasados; o bien tomamos las creencias más desarrolladas en forma del concepto de la providencia, un panteón de los dioses, o una divinidad; observamos que el hombre afirma sus convicciones, que la muerte no es real y ni siquiera el final, que el hombre está dotado de una personalidad que persiste incluso hasta después de la muerte, y que hay fuerzas en el medio ambiente que se pueden cambiar y llegar a ser propicias para las esperanzas y deseos humanos.

Entonces nos podemos dar cuenta de la esencia dogmática de la religión por el análisis de los procesos mentales individuales. Pero aquí tenemos que incluir inmediatamente al grupo, y no es suficiente un análisis puramente fisiológico o psicológico del organismo humano. En primer lugar, la reacción que tiene el hombre ante la muerte y el desastre no se puede entender simplemente teniendo sólo en cuenta a un individuo. Es el cuidado de aquellos que dependen de él, y la pena por los que se relacionan con él y que desaparecen, lo que le proporciona tal inspiración para la creencia religiosa como la que tiene para procurar su propio bienestar.

La religión, sin embargo, no termina, ni siquiera empieza con afirmaciones dogmáticas. Es un sistema de actividades organizadas, en lo ritual como en lo ético. La creencia, a cualquier nivel, salvo en los niveles primitivos, es un mero sistema metafísico. Es una forma de actividad ritual que le permite al hombre, sea por una presión o por la persuasión, poder convivir con el mundo natural que se ha formado por sus deseos, esperanzas, miedos y predicciones. Toda conducta ritual, sea la del entierro o la del duelo, en una ceremonia y sacrificio conmemorativo, o incluso en una actuación mágica, es social. Es social porque a menudo, los hombres y mujeres rezan, adoran o cantan su fórmula mágica conjuntamente. Incluso cuando un acto mágico se lleva a cabo en soledad y secreto, invariablemente tiene consecuencias sociales. El ritual es también social ya que lo que se quiere obtener, la integración del grupo después de la muerte, la conjuración de la lluvia y la fertilidad, de una gran caza o pesca, o de una propicia expedición por mar, concierne no sólo los intereses de una sola persona, sino de un grupo.

Incluso la brujería y magia negra estarían incluidas en las estipulaciones de nuestra afirmación. En primer lugar, la brujería, aunque se ejecuta en secreto, produce efectos sociales poderosos aunque negativos. De nuevo, la brujería tiene una interpretación funcional correcta, una forma primitiva de explicar y narrar las enfermedades y muerte. Todo el sistema de acción mágica y curación, que es algo normal en la creencia de la magia negra, es la forma en la que el hombre primitivo satisface sus deseos individuales para poder controlar de alguna manera un mal incontrolable. Sociológicamente, esto conlleva la movilización del grupo de los parientes, amigos y personas relacionadas con la víctima. Así, la brujería y los medios mágicos de combatir el mal, de nuevo satisfacen ciertas necesidades psicológicas y van acompañadas por una escenificación sociológica del esfuerzo colectivo para poder combatir el desastre.

En todo lo anterior observamos una vez más que una consideración paralela del grupo individual y organizado es indispensable para poder darnos una visión de los fundamentos, así como de las formas, de la magia y la religión. La

estructura de estas realidades culturales conlleva el pensamiento dogmático, es decir, afirmaciones positivas de la existencia de lo bueno y lo malo, o de fuerzas benévolas y hostiles, que están en el ambiente y que son capaces de influenciar algunas de sus respuestas. Tales declaraciones dogmáticas contienen las maneras con las que se pueden controlar las fuerzas sobrenaturales a través de la encantación y rezos, el ritual, sacrificio y el sacramento colectivo o individual.

Ya que la religión consiste en grandes esfuerzos colectivos para conseguir un final feliz para todos, nos encontramos con que cada sistema religioso tiene también sus factores éticos. Incluso en una ceremonia mágica, llevada a cabo por una guerra victoriosa o una expedición por mar, para contrarrestar la brujería, o para la fertilidad de los campos, cada participante y el jefe de la ceremonia, están haciendo una tarea en la que subordinan sus intereses personales para el bienestar común. Tales ceremonias conllevan restricciones y tabúes, deberes y obligaciones. La ética de un sistema mágico consiste en todas estas reglas y restricciones a las que el individuo tiene que someterse por el interés del grupo.

Los deberes del duelo y del entierro, del sacrificio común para los fantasmas de los antecesores o para los seres totémicos, también conlleva una serie de reglas, regulaciones y principios de conducta que constituyen el aspecto ético de tal acto ritual. La estructura de la religión, sin embargo, consiste en un sistema dogmático de afirmaciones, en la técnica del ritual, y en las reglas y preceptos de la ética elemental, que define la subordinación del individuo al bienestar del grupo.

Si tuvieramos más tiempo para analizar la fuente del ritmo tribal, de la recreación emocional y corporal, así como su satisfacción cultural en la creación artística, en los deportes, juegos y la ceremonia tribal, nos encontraríamos con que la necesidad de tales actividades culturales, sólo se puede entender haciendo referencia a la psicología individual y a las necesidades del organismo individual. El tipo de satisfacción para cada necesidad especial, sin embargo, implica inmediatamente a los elementos de la tradición, organización y equipo material, es decir, los elementos que no se pueden discutir, aún menos entender, sin el análisis de la vida del grupo y su organización.

La esencia de esta argumentación se ha sintetizado en nuestro esquema con el título «Formas de control intelectual, emocional y pragmático del destino y la oportunidad» (Col. E), y en el título correspondiente de «Magia y religión» (Col. F). De nuevo la necesidad de «Un ritmo común de ocio, ejercicio y descanso» (Col. E) se ve satisfecho con respuestas culturales como «Arte, deportes, juegos, ceremonial» (Col. F).

## Sumario y conclusiones

Este breve bosquejo del planteamiento funcional al trabajo de campo antropológico y la teoría comparativa de la cultura nos muestra que, en cada momento de nuestro estudio, tenemos que investigar, de una forma paralela y coordinada, el individuo y el grupo, así como sus relaciones. La comprensión de estas dos entidades, sin embargo, se debería de ampliar al incluir la realidad del entorno y la cultura material. El problema de las relaciones entre el grupo y el individuo

están tan difundidas y omnipresentes que no puede ser tratado fuera de cualquier cuestión de cultura o proceso social y psicológico. Cualquier teoría que no incluya en cada etapa las definiciones de las contribuciones individuales y su integración en una acción colectiva está condenada al fracaso. Una de las pruebas que se puede aportar de que el funcionalismo no descuida uno de los problemas más esenciales de toda la ciencia social, es que este implica el problema constante y consistentemente.

Sin lugar a dudas, el funcionalismo es, en esencia, la teoría de la transformación de las necesidades orgánicas, es decir, el individuo, en necesidades e imperativos culturales derivados. La sociedad, por el manejo colectivo del aparato condicionador, moldea al individuo y le da una personalidad cultural. El individuo, con sus necesidades fisiológicas y sus procesos psicológicos, es la última fuente y propósito de la tradición, actividades y conducta organizada.

La palabra «sociedad» se utiliza aquí en el sentido de ser un grupo coordinado de grupos diferenciados. La yuxtaposición y oposición del «individuo» y la sociedad, como una masa sin diferencias, es siempre ficticia y, por tanto, falsa.

Del planteamiento estructural hemos observado que la organización social se debe analizar siempre en instituciones, es decir, grupos definidos de hombres unidos por un estatuto, que siguen unas reglas de conducta, que trabajan conjuntamente una porción definida del entorno, y que trabajan para satisfacer necesidades definidas. Esto último define la función de una institución.

Aquí vemos, una vez más, que cada institución contribuye, por una parte, al trabajo integral de la comunidad como un todo, pero que también satisface las necesidades derivadas y básicas del individuo. Así, la familia es indispensable para la sociedad, ya que le aporta miembros, les enseña y los cuida en sus primeros desarrollos. Al mismo tiempo, sería absurdo considerar el papel de la familia sin hacer referencia a los individuos en su impulso sexual, en sus afectos personales, como los que hay entre marido y mujer, padres e hijos, o el estudiar los primeros progresos de la vida del individuo fuera del círculo doméstico. El grupo local, como la organización del uso conjunto de un terreno dividido, para defenderse mejor, y como medio de la primera división del trabajo, se establece como parte de la sociedad y como uno de sus miembros indispensables. Al mismo tiempo, cada uno de los beneficios que se han enumerado, los disfruta cada miembro individual. Su papel y lugar en el grupo se tiene que determinar desde el punto de vista de la psicología, educación, y también desde los beneficios fisiológicos derivados de las actividades conjuntas. La tribu y el estado llevan a cabo una política colectiva en la guerra y en la paz, en la conquista y en el comercio intertribal o internacional; pero la existencia real de la tribu o el estado depende de la calidad de la ciudadanía, que es un hecho individual y que consiste en las contribuciones y los beneficios derivados de la participación del individuo en la vida del grupo.

Si consideramos estas actividades institucionalizadas como las que dependen en la edad, las que se organizan en grupos por edad o las jerarquías por la edad de nuestro servicio civil, organización militar o trabajo profesional, nos encontraríamos de nuevo con que el problema se tiene que plantear en los dos términos de la vida individual y de la edad, como un principio de la diferenciación e integración social.

En el planteamiento genético, el funcionalismo pide que, conjuntamente con el trabajo de campo y la teoría, la formación de tales aptitudes colectivas y las disposiciones formadas como el gusto, aptitud, principio, dogma y valor se apliquen tanto al individuo como al grupo. Ninguna actitud mental o aptitud física se puede entender sin hacer referencia al individuo innato, a la fundación orgánica y a las influencias culturas de las que está hecha.

En este artículo hemos seguido la tranformación gradual de las necesidades biológicas en imperativos y satisfacciones culturales. Hemos comprobado que, empezando desde el organismo individual, hemos llegado a los imperativos instrumentales e integrativos. En cada cultura les corresponde a estos una serie de tipos de actividades organizadas como economía, educación, organización política y sistema legal; y de nuevo se organiza la religión y la magia, así como las actividades artísticas y recreativas.

Si pudieramos extendernos más, demostraríamos que ya que cada uno de estos propósitos integrativos se lleva a cabo por un grupo, sea familia, clan, o congregación; ya que el dogma, la mitología y la historia sagrada nos dan sus estatutos; ya que cada ritual implica un aparato litúrgico; y ya que las actividades se integran alrededor de un propósito o función definido, la unión con lo sobrenatural, nos encontraríamos con que los aspectos integradores de la cultura son llevados a cabo de nuevo por las instituciones, religiosas, mágicas, artísticas, ceremoniales y recreativas. La iglesia, la congregación, el clan totémico, las corporaciones mágicas o shamanísticas, así como los equipos deportivos y organizaciones de músicos, bailarines y actores, son un ejemplo de estas instituciones.

El individuo, tanto en la teoría social como en la realidad de la vida cultural, es el comienzo y el final. El comienzo real de la civilización humana consiste en los actos de maestría rudimentaría de los implementos, de la producción de bienes y de la incorporación de los logros especiales en una tradición permanente, gracias al simbolismo. La sociedad y sus grupos componentes son los que transmiten la tradición verbal, es decir, simbólica, los guardianes de la riqueza común y los intermediarios de los logros materiales y espirituales de la cultura. Pero en todo esto, el poder modificador máximo, la inspiración creativa y todo el impulso e imaginación proviene del individuo.

La cultura permanece estable y capaz de un mayor desarrollo sólo cuando se mantenga una igualdad definitiva entre el interés individual y el control social. Si esta igualdad se entiende de manera errónea o se cambia, es cuando aparece la anarquía o, como contrapartida, la dictadura. El mundo actual está amenazado en todas partes y de distintas maneras, tanto con la anarquía como con la opresión brutal, en que los intereses del estado, manejados por pequeñas bandas con poderes dictatoriales, se crean para violar los intereses y derechos elementales del individuo. La discusión teórica de la relación que hay entre el individuo y el grupo, tiene en nuestro mundo actual un significado no meramente académico, sino también filosófico y ético. Es importante repetir una y otra vez que cualquier cultura que estrangule la iniciativa individual, y relegue los intereses de la mayoría de sus miembros a la insignificancia, por medio de un estado totalitario que sea gobernado por un grupo, no será capaz de desarrollar o ni siquiera preservar su patrimonio cultural.

## Nota

1. Cuando aquí hablo de «funcionalismo», quiero decir la clase de funcionalismo que he creado y estoy desarrollando. Mi amigo, el profesor R. H. Lowie de Berkeley ha introducido en su último libro, *The History of Ethnological Theory* (1937), la distinción entre el funcionalismo «puro» y «mezclado», siendo mi clase la pura. A menudo se asocia el nombre del profesor Radcliffe-Brown con el mío, como representativo de la escuela funcional. Aquí debe introducirse la distinción entre funcionalismo «sencillo» y «compuesto». El profesor Lowie, en mi opinión, ha malinterpretado completamente la esencia del funcionalismo «puro». Lo que se establezca en este artículo puede servir como corrección. El profesor Radcliffe-Brown está todavía desarrollando y profundizando en el punto de vista de la escuela sociológica francesa. Así, descuida el individuo y descarta la biología. En este artículo, el funcionalismo «puro y sencillo» está descrito brevemente, con una referencia especial al problema del grupo y el individuo.

# Claude Lévi-Strauss 1908-

## Antecedentes

Se dijo hace algunos años que Claude Lévi-Strauss era el hijo de la hermana de Marcel Mauss, y así el heredero directo de Emile Durkheim por herencia materna. Es una lástima que la historia no fuera real. Realmente, nació en Bruselas. Su padre era un artista judío-agnóstico que crió a su hijo en un ambiente que combinaba la cultura artística y el escepticismo.

Desde muy joven estuvo intensamente interesado en la geología. Después, adquirió otros dos intereses muy importantes para él: el psicoanálisis y el marxismo, cada uno más como una metodología de la ciencia que como un dogma. Fue a la universidad de París desde 1927 a 1932 y se licenció en derecho, «no porque tuviera una gran vocación, sino porque había probado otras especialidades y las detestaba». Después de graduarse, trabajó dos años como profesor de prácticas en un liceo, juntamente con Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, que habían estudiado con él en la universidad.

En 1934, obtuvo un puesto como profesor de sociología en la universidad de São Paulo, en Brasil. Esa universidad fue fundada por los franceses, ya que, propagar la cultura francesa, siempre ha sido una función diplomática de las misiones francesas. En Brasil, viajó bastante por el interior. En 1937, estuvo cinco meses haciendo trabajo de campo, que alteró por completo sus ideas sobre las tribus primitivas. Esperaba encontrar a autómatas ignorantes que vivían en unos modelos

de cultura estáticos. En vez de eso, encontró a pueblos reales que consideró sus iguales y cuyas ideas de la muerte y de la sociedad consideró como algo sofisticado.

La primera publicación antropológica de Lévi-Strauss fue un artículo de 45 páginas sobre la organización social de los bororo, y este artículo apareció en 1936. En 1938, dejó la universidad para pasar un año en una expedición mucho más intensa que su experiencia anterior, en el centro de Brasil. El material para sus artículos sobre los nambikwara y los tupi los recogió por esta época; también le sirvió para su libro de viajes, *Tristes tropiques.*

Al empezar la II Guerra Mundial, volvió a Francia y pasó un año en el servicio militar. Después de la ocupación, viajó hacia Martinica, después Puerto Rico y, finalmente, Nueva York, donde Robert Lowie y Alfred Metraux le habían buscado un trabajo en la New School.

Lévi-Strauss conoció gente importante en Nueva York. Aunque habían estudiado en París en la misma época, fue en Nueva York donde conoció por primera vez a Jean-Paul Sartre, con quien discutiría interminablemente durante los siguientes años. Más importante fue el hecho de que conociera a Roman Jakobson, un miembro de la escuela lingüista estructural de Praga. La influencia del análisis fonémico de Jakobson se deja notar en el trabajo de Lévi-Strauss. Partiendo de los lingüistas estructurales, Lévi-Strauss desarrolló la idea de que los universales de la cultura existen en el nivel que llama «estructura», pero que no estaba en el nivel de los hechos manifiestos. En la antrologia social comparativa, como en la lingüística comparativa, es beneficioso comparar el modelo de las relaciones que unen los grupos de comportamiento humano, pero no lo es comparar los puntos culturales únicos como cosas únicas. La mayor parte de su pensamiento apareció en un artículo, «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», que es una contribucion a la revista de Jakobson, *Word.* Este artículo constituye lo fundamental de su antropología estructural posterior.

Después de la guerra, permaneció en Estados Unidos durante un año, como agregado cultural francés. Cuando volvió a Francia, publicó su libro más destacado, *Les structures élémentaires de la parentée*, en 1949. *Elementary Structures*, causó una gran controversia en Estados Unidos y Europa.

En 1950, Lévi-Strauss fue nombrado director de estudios en la Ecole Pratique des Hautes Etudes en la universidad de París, y, en 1953, se le nombró secretario general del Consejo Internacional de las Ciencias Sociales, un puesto que conservó hasta 1960.

En aquel momento, Lévi-Strauss era el teórico antropológico más influyente en Francia y ha sido secundado por muchos. «La antropología estructural», que apareció en 1958, era una serie de ensayos que trataban de lo que él consideraba que eran los principios generales de la información del pensamiento válidos para todas las mentes humanas.

Desde 1959, su aportación de libros y artículos fue impresionante. «La geste d'Asdiwal» (1960) es un ensayo sobre el análisis del mito; un libro sobre el totemismo y *La pensée sauvage* aparecieron en 1962. En los años sesenta, empezó un trabajo muy extenso llamado *Mythologiques* (todo el trabajo de Lévi-Strauss está lleno de referencias indirectas, juegos de palabras y engaños; para entender su método, podemos empezar con este título). Se publicaron cuatro volúmenes: *Le cru et le cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1967), *L'origine des manières de table* (1969) y *Myth and Meaning* (1979).

Al final de 1969, Lévi-Strauss le dijo a un reportero del *New York Times* que había estudiado las culturas primitivas porque no le gustaba el siglo en que había

nacido, que la gente no era más que el resultado de «secreciones psicológicas y toxinas morales» por las que otros morían. Esta premisa fundamental y su brillante capacidad de observar las conexiones, constituye la base de su trabajo.

## Introducción

El trabajo de Lévi-Strauss es voluminoso, multifacético y difícil. Lo que hace lo denomina, «estructuralismo». El estructuralismo, sin embargo, no es una escuela unificada o una metodología; Lévi-Strauss no tiene el monopolio de los estudios estructurales de la antropología, y las ideas básicas de la estructura son bastante antiguas. A. R. Radcliffe-Brown, George Peter Murdock y muchos otros han usado esta misma palabra de una manera diferente.

Los aspectos más importantes del trabajo de Lévi-Strauss se pueden resumir en tres apartados: 1) la antropología social y la teoría de la alianza; 2) el conocimiento humano y los procesos mentales; 3) los aspectos estructurales de la mitología.

Sus contribuciones teóricas a la antropología social son numerosas e importantes. La más destacada se conoce como «la teoría de la alianza». La teoría de la alianza recalca la importancia del matrimonio en la sociedad como algo opuesto a la importancia de la descendencia. Su premisa básica es que el intercambio de las mujeres entre los grupos de hombres en una sociedad, tiene como resultado una mayor solidaridad social y una mayor oportunidad de sobrevivir para todos los miembros de una sociedad. Lévi-Strauss proclama que la regulación de los matrimonios por la prescripción cultural o preferencia y la proscripción de otros tipos de matrimonio crea un «fluir» de mujeres en las sociedades simples. Este flujo, acompañado por el intercambio de dones, asegura la cooperación de los miembros de estas sociedades.

Su análisis del tabú de incesto también es interesante. Considera que este tabú es la unión entre la naturaleza y cultura del hombre. A través de este, nos dice, la naturaleza se supera y crea la cultura, ya que de esta manera, un impulso humano —el sexual— puede ser regulado gracias a la cultura; una variación de una teoría dicha previamente por Freud. Como resultado, el hombre ha perdido su naturaleza animal y se ha convertido en una entidad cultural.

El segundo aspecto del trabajo de Lévi-Strauus está relacionado con los procesos humanos mentales, que son los mismos en todas las culturas, aunque las manifestaciones pueden ser distintas. Esta unidad de los procesos mentales proviene del cerebro humano y de la manera en que funciona. Como resultado de esta unidad, la clasificación del universo por «el hombre primitivo», se basa en las mismas premisas que cuando lo hace cualquier otro hombre, interpretando las realidades eternas a través de modelos. El hecho de que esas manifestaciones sean diferentes, es irrelevante para él.

El trabajo de Lévi-Strauss sobre los mitos lo iguala con su preocupación con los procesos mentales, el descubrimiento de regularidades inconscientes, pero estructuradas, del pensamiento humano. Ciertas características estructurales hacen posible el estudio comparativo del mito. La utilización de los análisis estructuralistas del mito permite la reducción del material a proporciones manejables, como resultado de la idea conseguida por esta utilización de los hechos que se están estudiando. Sin una reducción del volumen del material sobre el mito, resultan muy difíciles los análisis apropiados del mito. Con esta reducción, sin embargo, son posibles los estudios de varias culturas sobre el mito.

Pero, ¿qué son las estructuras? Lévi-Strauss, por fin, nos da una definición. Primero, las estructuras no son manifestaciones concretas de la realidad; son modelos cognitivos de la realidad. Como tales, las estructuras se encontrarán como modelos mentales, tanto en el hombre primitivo como en el científico. Los modelos científicos son útiles para entender su particular campo de estudio; las estructuras mentales del hombre primitivo (o moderno), que puede ser consciente o inconsciente, le ayuda a llevar su vida diaria. De acuerdo con Lévi-Strauss, el hombre comprende su universo y orienta su conducta sobre la base de estos procesos mentales.

# 26. La estructura social*

El término «estructura social» se refiere a un grupo de problemas cuya magnitud parece tan amplia y la definición tan imprecisa, que es muy difícil explicarlo en un trabajo que está limitado espacialmente. Esto se refleja en el programa de este simposium, en el que problemas muy relacionados con la estructura social se han asignado a trabajos diferentes, tales como «Estilo», «Categorías universales de la cultura», «Lingüística estructural». Esto se tiene que leer en conexión con este trabajo.

Por otra parte, los estudios de la estructura social están relacionados con los aspectos formales de los fenómenos sociales; sin embargo, son difíciles de definir, y todavía más de discutirlos, sin pasar a otros campos que pertenecen a las ciencias exactas y naturales, donde los problemas se clasifican similarmente en términos formales o, más bien, donde la expresión formal de los diferentes problemas admite el mismo tipo de tratamiento. De hecho, el mayor interés de los estudios de la estructura social parece ser que les dan a los antropólogos la esperanza que, gracias a la formalización de los problemas, pueden coger métodos y tipos de soluciones de las disciplinas que han avanzado mucho más en esta dirección.

Si este es el caso, es obvio que el término «estructura social» necesita primero ser definido y que debe darse alguna explicación sobre la diferencia que permita distinguir los estudios de la estructura social del campo sin límites que es el de las descripciones, análisis y las teorías relacionadas con las relaciones sociales, que se confunden con todo el ámbito de la antropología social. Todo esto es necesario, ya que algunos de los que han contribuido a situar aparte la estructura social como un campo especial de los estudios antropológicos, conciben la primera de muchas maneras diferentes, e incluso algunas veces, o así lo parece, le vienen serias dudas, como la validez de su cometido. Por ejemplo, Kroeber escribe en la segunda edición de su *Anthropology*:

* Reimpreso de A. L. Kroeber, ed., *Anthropology Today, An Encyclopaedic Inventory* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 524-553, con permiso del editor y del autor.

«Estructura» parece asociarse a una palabra que tiene un significado concreto, pero que, de repente, se ha convertido en algo de moda, atractivo para una década —como «modernizar»— y durante su período de moda se tiende a aplicar indiscriminadamente, simplemente por las connotaciones agradables que produce su sonido. Por supuesto, se puede pensar que una personalidad típica tiene una estructura. Pero también lo puede una fisiología; cualquier organismo, todas las sociedades y culturas, cristales, máquinas, de hecho todo lo que no es totalmente amorfo tiene una estructura. Así, lo que la «estructura» añade al significado de nuestra expresión se puede decir que es nada, exceptuando el que provoca un cierto grado de asombro agradable». (Kroeber 1948:325)[1].

Aunque este párrafo atañe más particularmente a la noción de «estructura de la personalidad básica», tiene unas implicaciones muy importantes si consideramos el uso generalizado de la noción de la estructura en la antropología.

Hay otra razón que hace imprescindible una definición de la estructura social: desde el punto de vista estructuralista, que se tiene que adoptar para darle al problema su significado, no tendría sentido intentar obtener una definición válida de la estructura social sobre una base inductiva, abstrayendo los elementos comunes de los usos y definiciones que son normales entre los investigadores que dicen haber hecho de la «estructura social» el objeto de sus estudios. Si estos conceptos tienen algún significado, primero tienen el significado de que la noción de estructura tiene una estructura. Debemos tener presente esto desde el principio, como una precaución para no abrumarnos con una lista tediosa de libros y trabajos relacionados con los asuntos sociales, ya que con solo enumerarlos sobrepasaría el espacio del que disponemos. Después veremos hasta donde y en qué direcciones el término «estructura social», como lo han usado los diferentes autores, se diferencia de nuestra definición. Esto se podría hacer en la sección dedicada al parentesco, ya que la noción de estructura ha encontrado en este campo sus más importantes aplicaciones y los antropólogos también, generalmente, han escogido esta conexión para explicar sus puntos de vista teóricos.

## I Definición y problemas de método

Concentrándonos ya en la tarea de definir la «estructura social», hay un punto que debe aclararse. El término «estructura social no está relacionado en absoluto con la realidad empírica, sino con los modelos que se han construido a partir de ésta. Esto nos ayudará a esclarecer la diferencia que hay entre dos conceptos que están tan relacionados que, a menudo, se confunden, estos son: la estructura social y las relaciones sociales. Sería suficiente establecer por ahora, que las relaciones sociales consisten en la materia prima con la que está hecha la estructura social, mientras que la estructura social no puede de ninguna manera reducirse al conjunto de las relaciones sociales que se describen en cualquier sociedad[2]. Así, la estructura social no puede reclamar un campo específico entre el resto de los estudios sociales. Es más bien un método que se tiene que aplicar a

cualquier clase de estudios sociales, similar a los análisis estructurales que son normales en otras disciplinas.

Así, la pregunta es saber qué clase de modelo merece el nombre de «estructura». Esta no es una pregunta antropológica, sino una que pertenece a la metodología de la ciencia en general. Pensando en esto, podemos decir que la estructura consiste en un modelo que tiene muchos requisitos.

En primer lugar, la estructura tiene las características de un sistema. Está hecha de varios elementos, de los cuales ninguno puede sufrir un cambio sin causar cambios a los demás elementos.

En segundo lugar, para cualquier modelo dado, debe existir la posibilidad de hacer una serie de transformaciones que tienen como resultado un grupo de modelos del mismo tipo.

En tercer lugar, las propiedades anteriores hacen posible el predecir cómo reaccionarán los modelos, si uno o más de sus elementos se someten a modificaciones.

Y, por último, el modelo debe constituirse de manera que pueda hacer de forma inmediata todos los hechos observados, inteligibles[3].

Si estos son los requisitos para cualquier modelo con valor estructural, les siguen varias consecuencias. Sin embargo, estas no pertenecen a la definición de estructura, sino que están relacionadas con las propiedades más importantes y los problemas que tienen los análisis estructurales cuando se observan desde el campo social y otros.

## A. Observación y experimentación

Se tiene que tener un gran cuidado al distinguir los niveles de observación y experimento. Observar los hechos y elaborar los esquemas metodológicos que permitan la construcción de modelos de estos hechos no es lo mismo que experimentar con los modelos. Con la expresión «experimentar con los modelos» aludimos a la clase de procedimientos que se dedican a comprobar cómo reacciona un modelo dado cuando se somete a un cambio y a comparar los modelos de tipos iguales o diferentes. Esta distinción es necesaria, ya que muchas discusiones sobre la estructura social giran alrededor de la contradicción aparente entre lo concreto y lo individual de los datos etnológicos y el caracter abstracto y formal que se expone en los estudios estructurales. Esta contradicción desaparece cuando nos damos cuenta de que esas características pertenecen a dos ámbitos completamente diferentes, o mejor dicho, dos estados del mismo proceso. En el nivel observacional, la regla más importante, y también podemos decir la única, es que todos los hechos deben observarse y describir cuidadosamente, sin permitir que cualquier preconcepción teórica decida cuáles son más importantes o menos. Esta regla implica, a su vez, que los hechos deben estudiarse en relación con ellos mismos, es decir, por qué clase de proceso concreto se forman, y también en relación con el conjunto, siempre intentando relatar cada modificación que se observe en un sector relacionado con la situación global en que apareció primero.

Esta regla, conjuntamente con sus consecuencias, ha sido explícitamente formulada por K. Goldstein (1951:18-25) relacionándola con los estudios psicofisiológicos, y puede considerarse como válida para cualquier clase de análisis estructural. Su consecuencia inmediata es que, lejos de ser contradictoria, hay una relación directa entre el detalle y lo concreto de la descripción etnográfica y la validez y generalidad del modelo que se construye después. Porque, aunque muchos modelos se pueden usar como esquemas para describir y explicar los fenómenos, es obvio que el mejor modelo siempre será el que sea verdad, es decir, el modelo más simple posible que, mientras que está extraido de los hechos que se están observando, los explica. De esta forma, la primera tarea es conocer cuáles son estos hechos.

## B. Conciencia e inconsciencia

Tenemos que hacer una segunda distinción entre el carácter consciente o inconsciente de los modelos. En la historia del pensamiento estructural, se puede decir que Boas fue el que introdujo esta distinción. Dejó claro que una categoría de hechos puede más fácilmente producir un análisis estructural cuando el grupo social en el que se manifiesta, no ha elaborado un modelo consciente para interpretarlos o justificarlos (por ejemplo, 1911:67). Algunos lectores se sorprenderían al ver el nombre de Boas citado en conexión con la teoría estructural, ya que muchas veces se le describe como uno de los mayores obstáculos en su camino. Pero este escritor ha intentado demostrar que lo que Boas dedicó a los temas de los estudios estructurales, no fue que él no entendió su importancia y significado, cosa que hizo, de la forma más profética. Impuso a los estudios estructurales las condiciones de validez, algunas de las cuales formarán para siempre parte de su metodología, mientras que algunas otras son tan exactas e imposibles de entender, que habrían consumido el desarrollo científico en cualquier campo. (Lévi-Strauss 1949a).

Un modelo estructural puede ser consciente o inconsciente, sin que esta diferencia afecte su naturaleza. Se puede decir que cuando la estructura de un fenómeno no se halla a gran profundidad, es más probable que alguna clase de modelo, que hace de pantalla, exista en la consciencia colectiva. Para los modelos conscientes, que normalmente se les conoce como «normas», son por definición pobres, ya que no se encargan de explicar los fenómenos, sino de perpetuarlos. De esta forma, el análisis estructural se confronta con una extraña paradoja que el lingüista conoce muy bien, es decir, cuanto más obvia es la organización estructural, más difícil se hace alcanzarla por los modelos conscientes incorrectos que se encuentran en el camino que llevan a ella.

Desde el punto de vista del grado de la consciencia, los antropólogos se enfrentan con dos tipos de situaciones. Tienen que construir un modelo de los fenómenos que no se han reflejado en la cultura por su carácter sistemático; esta es la situación simple que Boas evoca, cuando proporciona el campo más fácil para la investigación antropológica. También los antropólogos se pueden enfrentar, por otra parte, con fenómenos sin estructurar y, por la otra, con los modelos

ya construidos por la cultura para interpretar el anterior. Aunque lo más probable es que, por la razón ya establecida antes, estos modelos se den por insatisfactorios, pero en ningún caso, es necesario que este deba de ser siempre el caso. De hecho, muchas culturas «primitivas» han establecido los modelos de las regulaciones del matrimonio, que han tenido más éxito que los modelos hechos por los antropólogos profesionales[4]. Así, no podemos dejar de estudiar los modelos de una cultura hecha por el hombre por dos razones. Primero, estos modelos deben de ser precisos o, por lo menos, dejarnos observar la estructura de los fenómenos; después de todo, cada cultura tiene sus propios teóricos, cuyas contribuciones merecen la misma atención que la que los antropólogos le dan a sus colegas. Y, segundo, incluso si los modelos son parciales o erróneos, los mismos prejuicios y tipos de errores son parte de los hechos que están bajo estudio y, probablemente, se sitúan entre los más significativos. Pero incluso cuando tomamos en consideración estos modelos producidos culturalmente, los antropólogos no olvidan, cosa que se les ha acusado de hacer (Firth 1951:28-31), que las normas culturales no son sus mismas estructuras. Más bien, aportan una importante contribución para la comprensión de las estructuras, bien como documentos basados en los hechos o bien como contribuciones teóricas similares a aquellas de los mismos antropólogos.

La escuela sociológica francesa se ha interesado mucho en este punto. Durkheim y Mauss, por ejemplo, siempre han intentado sustituir, como punto inicial para la investigación de las categorías nativas del pensamiento, las representaciones conscientes que tienen más importancia entre los mismos nativos por las de aquellos que han crecido en la misma cultura que la de los antropólogos. Este fue, sin lugar a dudas, un paso importante que no llegó a su objetivo, porque estos autores no eran del todo conscientes de que las representaciones conscientes nativas, por importantes que sean, pueden hallarse tan remotas de la realidad inconsciente como cualquier otra (Lévi-Strauss 1951).

## C. Estructura y medida

A menudo se cree que uno de los intereses mayores de la noción de la estructura es permitir la introducción de la medida en la antropología social. Esta opinión se vio favorecida con la aparición frecuente de explicaciones matemáticas en los libros o artículos relacionados con la estructura social. Es verdad que en algunos casos, los análisis estructurales han hecho posible el relacionar los valores numéricos con las invariables. Por ejemplo, este fue el resultado de las investigaciones sobre la moda femenina de Kroeber, un hito en la investigación estructural (Richardson y Kroeber 1940), así como otros estudios que reseñaremos después.

Sin embargo, se debe de tener presente que no hay una conexión necesaria entre la medida y la estructura. Los estudios estructurales son, en las ciencias sociales, el resultado indirecto de los desarrollos modernos en matemáticas, que le han dado una importancia cada vez mayor al punto de vista cualitativo, enfrentado al punto de vista cuantitativo de las matemáticas tradicionales. Así, se ha hecho posible, en campos tales como la lógica matemática, la teoría en

conjunto, la teoría en grupo y la topología, desarrollar un enfoque riguroso con los problemas que no admiten una solución métrica. Los logros más notables en esta conexión, que aparecen como trampolines que aún no los pueden utilizar los científicos sociales, se pueden encontrar en J. Von Neumann y O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (1944); N. Wiener, *Cybernetics* (1948); y C. Shannon y W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* (1950).

## D. Modelos mecánicos y estadísticos

Una ya última distinción se refiere a la relación que hay entre la escala del modelo y la de los fenómenos. De acuerdo con la naturaleza de esos fenómenos, puede ser posible o imposible construir un modelo, cuyos elementos tengan la misma escala de los mismos fenómenos. Un modelo cuyos elementos tengan la misma escala que los fenómenos, se le llamará un «modelo mecánico»; cuando los elementos del modelo tengan una escala diferente, nos estaremos enfrentando a un «modelo estadístico». Las leyes del matrimonio nos ofrecen la mejor ilustración de esta diferencia. En las sociedades primitivas, estas leyes se pueden expresar en modelos que piden el agrupamiento de los individuos, de acuerdo con la familia o el clan; estos son modelos mecánicos. Esta distribución no existe en la sociedad actual, donde las clases de matrimonio se determinan por la magnitud de los grupos primarios y secundarios a los que pertenecen cada uno de los miembros de la pareja, la fluidez social, la cantidad de información y cosas similares. Un intento satisfactorio (aunque aún no intentado) para formular las invariables de nuestro sistema de matrimonio y determinar los valores más comunes, sería un modelo estadístico. Puede haber formas intermedias entre esas dos. Este es el caso de las sociedades que (incluso la nuestra) tienen un modelo mecánico para determinar los matrimonios prohibidos y confiar en un modelo estadístico para aquellos que se permiten. También debe pensarse que los mismos fenómenos pueden admitir modelos diferentes, algunos mecánicos y algunos estadísticos, de acuerdo con la forma en que vienen agrupados, y también con otros fenómenos. Una sociedad que recomiende el matrimonio entre primos, pero que este tipo de matrimonio ideal sólo ocurre en contadas ocasiones, necesita, para que el sistema pueda ser explicado propiamente, un modelo mecánico y uno estadístico, como lo entendieron Forde (1941) y Elwin (1947).

También debe tenerse en cuenta que lo que hace valiosos a los estudios de la estructura social, es que las estructuras son modelos, cuyas propiedades formales se pueden comparar independientemente de sus elementos. Así, el trabajo estructuralista es el de reconocer y aislar los niveles de realidad que tienen un valor estratégico desde su punto de vista, principalmente, que admitan su representación como modelos, sin importarle la clase. A menudo sucede que los mismos datos se pueden considerar desde perspectivas diferentes que conllevan valores estratégicos iguales, aunque los modelos resultantes sean a veces mecánicos y otras estadísticos. Esta situación se conoce bien en las ciencias naturales y exactas, es decir, la teoría de un pequeño número de cuerpos físicos pertenece a mecanismos clásicos, pero si el número de cuerpos es más grande, debemos

acudir a las leyes de la termodinámica, esto es, usar un modelo estadístico en vez de uno mecánico, aunque la naturaleza de los datos sea la misma en ambos casos.

La misma situación nos la encontramos en las ciencias sociales y humanas. Si observamos un fenómeno, como puede ser el suicidio, se puede estudiar en dos niveles diferentes. Primero, es posible establecer lo que llamamos modelos mecánicos del suicidio al estudiar las situaciones individuales, teniendo en cuenta en cada caso la personalidad de la víctima, la historia de su vida, las características de los grupos primarios y secundarios en que se ha desarrollado y datos similares; o también se pueden construir modelos de naturaleza estadística, al recoger cifras sobre la frecuencia del suicidio en un cierto período en una o más sociedades y en las diferentes clases de grupos primarios y secundarios, etc. Estos serían niveles en los que los estudios estructurales del suicidio conllevan un valor estratégico, es decir, donde es posible construir modelos que se pueden comparar: 1) para tipos diferentes de suicidios, 2) para sociedades diferentes, y 3) para tipos diferentes de fenómenos sociales. El progreso científico consiste no sólo en descubrir nuevas variantes que pertenecen a estos niveles, sino también en descubrir nuevos niveles, donde el estudio de los mismos fenómenos ofrece el mismo valor estratégico. Tal resultado se consiguió, por ejemplo, con el psicoanálisis, que descubrió la forma de emplear modelos en un campo nuevo, el de la vida psicológica del paciente considerado como un todo.

Lo anteriormente mencionado nos ayudará a esclarecer la naturaleza dual (y en el primer momento casi contradictoria) de los estudios estructurales. Por otra parte, se dirigen a niveles aislados estratégicos, y esto sólo se puede conseguir al «formar» una cierta familia de fenómenos. Desde este punto de vista, cada tipo de estudio estructural parece autónomo, completamente independiente de todos los otros y de todas las propuestas metodológicamente diferentes al mismo campo. Por otra parte, el valor esencial de estos estudios es construir modelos cuyas propiedades formales pueden compararse y explicarse por las mismas propiedades como si fueran modelos que corresponden a otros niveles estratégicos. Así, se podría decir que su fin es el de dejar a un lado las fuerzas tradicionales entre las diferentes disciplinas y promocionar un enfoque verdaderamente interdisciplinario.

Para dejar esto más claro, vamos a poner un ejemplo. Se ha estado discutiendo mucho últimamente acerca de la diferencia que hay entre la historia y la antropología, y Kroeber y otros han dejado claro que la dimensión del tiempo tiene poca importancia en esta conexión. Partiendo de lo que se ha dicho anteriormente, podemos saber exactamente dónde está la diferencia; no está sólo entre estas dos disciplinas, sino también entre ellas y otras. La etnografía y la historia difieren de la antropología social y la sociología, ya que las dos anteriores recogen datos, mientras las dos últimas trabajan con modelos construidos de estos datos. De forma similar, la etnografía y la antropología social corresponden a dos fases diferentes de la misma investigación, cuyo resultado es construir modelos mecánicos, mientras que la historia (conjuntamente con las que llamamos disciplinas «auxiliares») y la sociología finalizan en modelos estadísticos. Esta es la razón por la que las ciencias sociales, aunque tengan que ver, todas ellas, con la dimensión temporal, también trabajan con dos categorías diferentes

de tiempo. La antropología utiliza un tiempo «mecánico», reversible y no acumulativo. Por ejemplo, el modelo de un sistema de parentesco por línea paterna, no nos muestra si el sistema siempre ha sido el de línea paterna, o si le ha precedido una forma de línea materna, o por un número indeterminado de cambios desde la línea paterna a la materna y viceversa. Por el contrario, el tiempo histórico es «estadístico»; siempre nos aparece como un proceso orientado e irreversible. Una evolución que pudiera llevar la sociedad italiana contemporánea a la época de la República Romana, es tan imposible como la reversibilidad del proceso de la segunda ley de la termodinámica.

Esta discusión ayuda a esclarecer la distinción de Firth entre la estructura social, que la concibe fuera de la dimensión temporal, y la organización social, donde el tiempo vuelve a aparecer (1951:40). Asimismo, en esta conexión, el debate que se ha estado llevando a cabo durante los últimos años entre los seguidores de la tradición antievolucionista boasiana y la del profesor Leslie White (1949), se podría entender mejor. La escuela boasiana se ha preocupado principalmente de los modelos del tipo mecánico, y, desde este punto de vista, el concepto de la evolución no tiene ningún valor operacional. Por otra parte, es ciertamente legítimo hablar de la evolución desde un sentido histórico y sociológico, pero los elementos que se organizan en un proceso evolutivo no se pueden tomar del nivel de una tipología cultural que consiste en modelos mecánicos. Se deberían buscar en un nivel lo suficientemente profundo para asegurarnos que esos elementos permanecerán inafectados por los contextos de las diferentes culturas, como por ejemplo, los genes son elementos idénticos combinados dentro de diferentes modelos que corresponden a diferentes modelos raciales (estadísticos), y que pueden, de esta manera, formar largos recorridos estadísticos.

Muchos inconvenientes aparecen en una situación que obliga al científico social a «prescindir» del tiempo, dependiendo de la clase de estudio que esté haciendo. Los científicos naturales, que están acostumbrados a esta dificultad, están intentando solucionarla. En esta conexión, es muy importante la opinión de Murdock de que mientras un sistema por línea paterna se pueda reemplazar, o desaparecer, un sistema por línea materna, es decir, el proceso opuesto, no puede tener lugar (1949:210-220). Si esto fuera verdad, un factor vectorial se podría introducir por primera vez en una estructura social, desde una base objetiva. Sin embargo, Lowie puso en duda la demostración de Murdock (1948a:44 y ss.) en el terreno metodológico, y por ahora, es imposible hacer algo más que llamar la atención sobre un problema discutible cuya solución, cuando se acepta generalmente, tiene una gran influencia en los estudios estructurales, no sólo en la antropología, sino también en otros campos.

La distinción entre modelos mecánicos y estadísticos se ha convertido en fundamental en otro aspecto, ya que posibilita esclarecer el papel del método comparativo en los estudios estructurales. Radcliffe-Brown y Lowie dieron mucha importancia a este método. El primero escribe (1952:14):

> «Se considera a menudo la sociología teórica como una ciencia inductiva, siendo la inducción el método lógico de inferencia a través del cual llegamos a las proposiciones generales partiendo de la consideración de ejemplos particulares.

Aunque el profesor Evans-Pritchard... parece que introduzca en algunas de sus opiniones que el método lógico de la inducción, utilizando la comparación, clasificación y generalización, no se puede aplicar a los fenómenos de la vida social humana... mantengo que la antropología social debe de depender de los estudios sistemáticos comparativos de varias sociedades.»

Cuando escribe acerca de la religión, nos dice (1945:1):

«El método experimental de la religión social... significa que debemos de estudiar, a la luz de nuestras hipótesis, un número suficiente de diferentes religiones particulares o cultos religiosos, relacionados con las sociedades concretas donde se encuentran. Esta es una tarea no para una persona, sino para varias.»

De forma parecida, Lowie, después de señalar (1948a:38) que «la literatura de la antropología está llena de correlaciones supuestas que carecen de soporte empírico», insiste en la necesidad de «una base inductiva amplia» para la generalización (1948a:68). Es interesante constatar que, al pedir un soporte inductivo, estos autores disienten, no sólo de Durkheim (1912:593): «cuando una ley se ha probado con un experimento fiable, esta ley es válida universalmente», pero también de Goldstein, al que ya hemos mencionado, expresó claramente lo que podríamos llamar «las reglas del método estructuralista», de una manera lo suficientemente general como para hacerlas válidas fuera del campo mucho más limitado en que fueron aplicadas primero por su autor. Godstein señala que la necesidad de hacer un estudio minucioso de cada caso, implica que la cantidad de casos que se han de estudiar ha de ser pequeña; y continúa preguntándose si existe el riesgo de que los casos que se estén considerando pudieran ser especiales, no permitiendo ninguna conclusión general en los otros. Responde (1951:25): «Esta objeción malinterpreta completamente la situación real...una acumulación de hechos que, aunque son numerosos, no son de ninguna ayuda si se establecen imperfectamente; no lleva al conocimiento de las cosas como suceden realmente...Sólo debemos escoger aquellos casos que nos permitan formular juicios finales. Y entonces, lo que sea verdad para un caso, será también verdad para cualquier otro.»

Probablemente, pocos antropólogos estarían preparados para mantener estas opiniones. Sin embargo, no debe hacerse ningún estudio estructuralista sin tener la certeza del dilema de Goldstein, tanto para estudiar muchos casos de una manera superficial y, finalmente, sin efecto; o para limitarse a un estudio minucioso de un pequeño número de casos, probando que, al final, un experimento bien hecho es suficiente para hacer una demostración.

La razón de la fidelidad de tantos antropólogos al método comparativo, debe buscarse en algún tipo de confusión entre los procedimientos que se usan para establecer los modelos mecánicos y estadísticos. Mientras que la posición de Durkheim y Goldstein es indudablemente verdadera para el primero, es obvio que no se puede obtener un modelo estadístico sin estadísticas, es decir, sin recopilar muchos datos. Pero, en este caso, el método no es más comparativo que en otro, ya que los datos que se recopilan sólo serán aceptables mientras sean de

la misma clase. De esta forma, sólo tendremos una sola alternativa, hacer un estudio minucioso de un caso. La diferencia está a la hora de seleccionar el caso, que puede incluir elementos que estén en la misma o diferente escala que el modelo que se va a construir.

Después de esclarecer estas preguntas básicas sobre la naturaleza de los estudios de la estructura social, podemos hacer un inventario de los campos más importantes de la pregunta y discutir algunos de los resultados obtenidos.

## II Morfología social o estructura de grupo

En esta sección, «grupo» no significa el grupo social, sino, en un sentido más general, la forma en la que los fenómenos en estudio se agrupan.

El objetivo de los estudios de la estructura social, es entender las relaciones sociales con la ayuda de los modelos. Es imposible concebir las relaciones sociales fuera de la estructura normal. El espacio y el tiempo son las dos estructuras que utilizamos para situar las relaciones sociales, sean aisladas o en conjunto. Estas dimensiones de espacio y tiempo no son las mismas que las análogas utilizadas por otras disciplinas, sino que consisten en un espacio «social» y en un tiempo «social», y esto quiere decir que no tienen más propiedades que las que se derivan de las propiedades de los fenómenos sociales que las «complementan». De acuerdo con su estructura social, las sociedades humanas han elaborado muchos tipos de estos «continuums», y no debe existir ninguna preocupación excesiva por parte de los antropólogos de que, durante sus estudios, deberán elegir tipos ampliamente diferentes de los modelos existentes y desarrollar otros nuevos.

Ya nos hemos dado cuenta de que el tiempo-continuum puede ser reversible u orientado de acuerdo con el nivel de realidad que conlleve el valor estratégico desde el punto de vista de la investigación que se esté haciendo. Pueden surgir muchas otras posibilidades: la dimensión temporal se puede concebir como independiente del observador y sin límites, o como una función del mismo tiempo del observador (biológico) y limitado; se puede considerar como compuesto de partes que son, o no son, homólogas unas con otras, etc. Evans-Pritchard nos ha enseñado cómo las categorías formales tienen las distinciones cualitativas entre la duración de la vida del observador, la historia, leyenda y mito (1939, 1940). Y sus distinciones básicas se han demostrado válidas en las sociedades contemporáneas (Bernot y Blancard, MS).

Lo que hemos dicho de la dimensión temporal, también se puede aplicar al espacio. Durkheim y Mauss son los que han prestado atención por primera vez a las propiedades variables del espacio, que deberán recordarse para entender adecuadamente la estructura de varias propiedades primitivas (1901-1902). En esta tarea, tuvieron la inspiración de la obra de Cushing, que se ha puesto de moda tan sólo hace unos años. Sin embargo, la visión e imaginación sociológica de Cushing le hace merecedor de poder sentarse a la derecha de Morgan, como uno de los visionarios de los estudios de la estructura social. Los vacíos e imprecisiones de sus descripciones, menos serios que la acusación de haber dado

demasiada importancia a sus investigaciones, se observará con sus proporciones adecuadas cuando nos demos cuenta de que, aunque de manera inconsciente, Cushing intentaba reseñar menos cuando daba una descripción concreta de la sociedad zuñi que al elaborar un modelo (su famosa división de siete hojas), que podría dar mayor explicación a sus procesos y estructura.

El tiempo social y el espacio deberían caracterizarse de acuerdo a una escala. Existe, en los estudios sociales, un «macro-tiempo» y un «micro-tiempo»; aplicándose la misma distinción al espacio. Esto explica cómo la estructura social está relacionada con la prehistoria, arqueología y los procesos de difusión, así como con la topología psicológica, como la que fue iniciada por Lewin o por la sociometría de Moreno. De hecho, estructuras del mismo tipo pueden tener lugar en niveles diferentes de espacio y tiempo, y es casi increíble que, por ejemplo, un modelo estadístico resultante de los estudios sociométricos pudiera ser de gran ayuda para construir un modelo similar en el campo de la historia de las culturas que lo que hubiera permitido un enfoque aparentemente más directo.

De esta forma, los asuntos historico-geográficos no deben excluirse del campo de los estudios estructurales, como implicamos generalmente al aceptar la oposición «difusionismo» y «funcionalismo»[5]. Un funcionalista no está relacionado con un estructuralista, como se demuestra en el ejemplo de Malinowski. Por otra parte, teniendo en cuenta los casos personales de G. Dumézil[6], y A. L. Kroeber, es decir, el de investigadores con una mente altamente estructurada, que dedican su tiempo a los estudios de distribución, ellos son la prueba de que incluso la historia se puede enfocar estructuralmente.

Ya que los estudios sincrónicos tienen menos problemas que los diacrónicos, pues los datos son más homogéneos en el primer caso, los estudios morfológicos más simples son los que están relacionados con las propiedades cualitativas, que no se pueden medir del espacio social, es decir, la forma en que se pueden situar los fenómenos sociales en un mapa y las regularidades que se observan en sus configuraciones. Se podría esperar mucho de las investigaciones relacionadas con la ecología urbana de la llamada «escuela de Chicago», pero las razones por la pérdida gradual de interés en esta línea de investigación no están muy claras. Está relacionada principalmente con la ecología, que es el tema de otro trabajo de este simposium. Sin embargo, es apropiado constatar ahora la clase de relación que prevalece entre la ecología y la estructura social. Ambas están relacionadas con la distribución espacial de los fenómenos. Pero la estructura social trabaja exclusivamente con estos espacios cuyas determinaciones tienen una naturaleza puramente sociológica, es decir, no está afectada por los determinantes naturales, como la geología, climatología, fisiografía y temas parecidos. Esta es la razón por la que la llamada «ecología urbana» hubiera podido tener interés para los antropólogos sociales; el espacio urbano es lo suficientemente homogéneo y pequeño (desde todos los puntos de vista, excepto el social) en todos sus aspectos cualitativos diferenciales, para que se asigne a la acción de las fuerzas internas accesibles a la sociología estructural.

Hubiera sido mejor, en vez de empezar con comunidades complejas, en las que es difícil separarlas de las influencias externas, el plantearnos primero, como sugirió Marcel Mauss (1924-1925), esas comunidades pequeñas y relativamente

aisladas con las que trabaja normalmente el antropólogo. Podemos encontrar diversos estudios, por ejemplo, Firth 1936; Steward 1938; Nadel 1947; Forde 1950; pero raramente y, si lo hacen, es de forma involuntaria, sobrepasarán lo descriptivo. No ha habido prácticamente intentos para relacionar las configuraciones espaciales con las propiedades formales de los otros aspectos de la vida social.

Es una lástima que esto no se haya hecho, ya que, en muchas partes del mundo, hay una relación obvia entre la estructura social y la espacial de los asentamientos, pueblos o campamentos. Limitándonos a América, la forma de los campamentos de los indios de los llanos llaman nuestra atención, ya que tienen variaciones regulares conectadas con la organización social de cada tribu; y lo mismo sucede con la organización circular de las cabañas en los pueblos gé del este y centro de Brasil. En ambos casos, observamos que hay unas áreas culturales relativamente homogéneas, donde se puede observar una serie importante de variaciones concomitantes. Otro problema que nos muestra al comparar las áreas donde los diferentes tipos de las estructuras de los pueblos se pueden comparar con los tipos diferentes de relaciones sociales, por ejemplo, la estructura circular del pueblo de los gé y la estructura de capas paralelas de los indios pueblo. Estos últimos se podrían incluso estudiar diacrónicamente con la ayuda de los arqueólogos, de donde podrían surgir preguntas como la del vínculo eventual que hay de la transición de las estructuras semicirculares a las paralelas, junto con el cambio de los asentamientos de los pueblos del valle a la meseta, de la distribución estructural de las casas del clan sugerida por muchos de los mitos que nos demuestran las estadísticas, etc.

Estos ejemplos no intentan probar que la configuración espacial es la viva imagen de la organización social, sino llamar la atención sobre el hecho de que, mientras entre muchos pueblos sería muy difícil descubrir cualquier relación, entre otros, que tendrían sin lugar a duda algo en común, le existencia de una relación es evidente, aunque no esté clara, y en un tercer grupo, la configuración espacial parece ser casi una representación proyectiva de la estructura social. Pero incluso ha de hacerse un estudio crítico en los casos más claros; por ejemplo, este escritor ha intentado demostrar que entre los bororo, la configuración espacial no refleja la organización social verdadera, inconsciente, sino un modelo que existe conscientemente en la mente de los nativos, aunque su naturaleza sea enteramente ilusoria e incluso contradictoria con la realidad[7]. Los problemas de esta especie, que han surgido no sólo por la consideración de configuraciones espaciales con una duración relativa, sino también por las temporales recurrentes, tales como las que se observan en el baile, el ritual, etc., ofrecen una oportunidad de estudiar los procesos sociales y mentales, a través de sus proyecciones externas objetivas y cristalizadas.

Otra propuesta que nos llevaría más directamente a una expresión matemática de los fenómenos sociales, empieza con las propiedades numéricas de los grupos humanos. Este, tradicionalmente, ha sido el campo de la demografía, pero recientemente, unos cuantos investigadores que provienen de diferentes campos: la demografía, la sociología, la antropología, han empezado a elaborar una especie de demografía cualitativa, es decir, no trabajan ya con las variaciones

continuas de los grupos humanos que han sido seleccionados por razones empíricas, sino con discontinuidades significativas evidenciadas por las conductas de los grupos considerados como un todo y que han sido escogidos por estas discontinuidades. Esta «demografía social», como lo llamó uno de los que la propusieron (De Lestrange 1951), está al mismo nivel que la antropología social, y no es difícil predecir que, en un futuro no muy lejano, se consultará para ofrecer serias razones para cualquier clase de investigación antropológica. De esta forma, es sorprendente que se prestara tan poca atención en los círculos antropológicos al estudio de un demógrafo, L. Livi, sobre las propiedades formales características del tamaño más pequeño de un grupo, compatibles con su existencia como grupo (1940-1941, 1949). Sus investigaciones, muy relacionadas con las de G. Dahlberg, son muy importantes para los antropólogos, ya que este último, normalmente, trabaja con poblaciones que se hallan muy cerca del mínimo de Livi. Hay una relación obvia entre la función e incluso la duración de la estructura social y del tamaño real de la población (Wagley 1940). Así, vemos cómo cada vez es más evidente que existen propiedades formales que se asocian inmediata y directamente al tamaño absoluto de la población, cualquiera que sea el grupo que está en consideración. Estas son las que se tendrían que consultar primero y tomarse en cuenta en la interpretación de otras propiedades.

Lo siguiente que tenemos que tener en cuenta son las propiedades numéricas que no expresan el tamaño del grupo globalmente, sino el tamaño e interacción de los subgrupos del grupo que se puede definir con discontinuidades significativas. Dos tipos de investigaciones pueden observarse.

Existe, primero, la gran masa de investigaciones que se derivan de la famosa «regla de tamaño» para las ciudades, que puede aplicarse, como hemos visto, en muchos otros campos sociales, aunque la regla original tiene algunas controversias; relacionado con esto, ver Davis 1947; Steward 1947; Zipf 1949).

Una obra mucho más reciente en la investigación antropológica, es el trabajo de dos demógrafos franceses que, usando la demostración de Dahlberg de que el tamaño de algo aislado, por ejemplo, un grupo de gente casada, se puede calcular por la frecuencia de matrimonios entre primos (Dahlberg 1948), ha tenido éxito al calcular el tamaño medio de grupos aislados en todos los departamentos franceses, y, de esta forma, ha mostrado a la investigación antropológica el sistema de matrimonio de una sociedad moderna compleja (Sutter y Tabah 1951). El tamaño medio de los grupos aislados franceses varía desde menos de 1000 hasta unos 2800 individuos. Esta valoración numérica nos muestra que, incluso en una sociedad moderna, la cantidad de personas unidas por lazos de parentesco es mucho más pequeña de lo que se podría esperar, de casi el mismo tamaño que en los grupos primitivos. Deducimos que, mientras el tamaño absoluto del grupo de gente casada permanece casi en la misma escala en todas las sociedades humanas, ya que la proporción de los tipos franceses en relación con los tipos medios primitivos es de 10 a 1, una sociedad compleja se convierte en lo que es, no tanto por una expansión de los grupos aislados sino por la expansión de otros tipos de vínculos sociales (económicos, políticos, intelectuales); y estos se usan para conectar un gran número de grupos aislados que, por sí mismos, permanecen relativamente estáticos.

Pero el resultado más sorprendente de esta investigación es el descubrimiento de que los grupos aislados más pequeños se encuentran no sólo en las áreas montañosas, como cabía esperar, sino que aparecen incluso más en áreas que incluyen un gran centro urbano; por ejemplo, los siguientes departamentos: Rhône (Lyon), Gironde (Burdeos) y Seine (París) están al final de la lista, siendo el tamaño de sus grupos aislados 740, 910 y 980. En el departamento de Seine, que prácticamente se reduce a París y sus suburbios, la frecuencia de los matrimonios consanguíneos es más alta que en cualquiera de los quince departamentos rurales que lo rodean (Sutter y Tabah 1951:489).

No es necesario enfatizar la trascendencia de estos estudios en la estructura social; el hecho más importante, desde el punto de vista de este trabajo, es que ellos, al mismo tiempo hacen posible que este trabajo se pueda aplicar en el nivel antropológico. Se ha encontrado un planteamiento que permite dividir la sociedad moderna compleja en unidades más pequeñas, que tienen la misma naturaleza que las que son estudiadas por los antropólogos; por otra parte, este planteamiento queda incompleto, ya que el tamaño absoluto de un grupo aislado es sólo una parte del fenómeno; la otra, igualmente importante, es la longitud de los ciclos de matrimonio. Un grupo pequeño aislado puede admitir ciclos largos de matrimonio, es decir, que tienden a durar lo mismo que el grupo aislado, mientras que un grupo aislado relativamente grande puede estar compuesto de ciclos más pequeños. Este problema, que sólo se puede resolver con la ayuda de las genealogías, recomienda una cooperación entre el demógrafo estructural y el antropólogo social.

Otra contribución, esta vez en un nivel teórico, se puede esperar de esta cooperación. El concepto de grupo aislado puede ayudar a resolver un problema en la estructura social que ha hecho surgir una controversia entre Radcliffe-Brown y Lowie. El primero ha llamado «una materialización fantástica de la abstracción» la sugerencia que han hecho algunos antropólogos, sobre todo norteamericanos, de que la antropología se debería definir como el estudio no de la sociedad, sino de la cultura. Para él, «la cultura europea es una abstracción y también lo es la cultura de una tribu africana». Todo lo que existe son seres humanos en contacto por una serie ilimitada de relaciones sociales (Radcliffe-Brown 1940b:10-11). Esto, nos dice Lowie, es una «pelea ficticia» (1942:520-521). Sin embargo, los desacuerdos que se hallan en su raíz parecen ser reales, ya que aparecieron de nuevo con ocasión de la publicación del libro de White (1949) y la crítica de este libro de Bidney (1950:518-519); ver también Radcliffe-Brown 1949b).

Parece que, tanto la realidad como la autonomía del concepto de cultura, se podrían validar mejor si la cultura fuera, desde un punto de vista operacional, tratada de la misma forma que lo hacen los geneticistas y los demógrafos con el concepto extraño de «aislado». Lo que se llama una «cultura» es un fragmento de humanidad que, desde el punto de vista de la investigación de que se dispone y de la escala con que se lleva a cabo, presenta, en relación con el resto de la humanidad, discontinuidades significativas. Si nuestro propósito es el de averiguar las discontinuidades significativas entre, por ejemplo, America del Norte y Europa, entonces estamos trabajando con dos culturas diferentes; pero si nos

ocupáramos de las discontinuidades significativas entre Nueva York y Chicago, podríamos hablar de esos dos grupos como «unidades» culturales diferentes. Ya que esas discontinuidades se pueden reducir a invariables, lo que es el propósito del análisis estructural, se ve que la cultura podría, a la vez, corresponder a la realidad objetiva y tener la función de la investigación que se está haciendo. De acuerdo con esto, el mismo grupo de individuos se podrían considerar partes de muchos contextos culturales diferentes: universal, continental, nacional, provincial, parroquial, etc., así como familiar, profesional, confesional, político, etc. Esto es verdad hasta un cierto límite; sin embargo, los antropólogos siempre reservan el término «cultura» para designar un grupo de discontinuidades que tienen significado en varios de estos niveles a la vez. El que no pueda ser válido con todos los niveles, no quiere decir que el concepto de «cultura» no sea fundamental para el antropólogo como lo es «aislado» para el demógrafo. Ambos pertenecen a la misma familia epistemológica. Acerca de la pregunta del carácter positivo de un concepto, los antropólogos pueden fiarse del juicio de un físico; es Niels Bohr el que afirma (1939:9) que «las diferencias tradicionales de las culturas humanas, en cierta forma, se parecen a los diferentes modos equivalentes en que se puede describir la experiencia física.»

## III La estática social o las estructuras de comunicación

Una sociedad está compuesta de individuos y grupos que se comunican unos con otros. La existencia, o falta de comunicación, no se puede definir de una manera absoluta. La comunicación no cesa en los límites de la sociedad. Estos límites, más bien, constituyen umbrales donde la proporción y formas de la comunicación, sin decaer, alcanzan un nivel mucho más bajo. Esta condición es, normalmente, bastante significativa para la población, tanto dentro como fuera de los límites, es decir, para que sean conscientes de ella. Esta consciencia no es, sin embargo, un requisito previo para la definición de una sociedad dada. Ella sólo acompaña las formas más precisas y estables.

En cualquier sociedad, la comunicación opera en tres niveles diferentes: la comunicación de las mujeres, la comunicación de los bienes y servicios, la comunicación de mensajes. De esta manera, los estudios de parentesco, economía y la lingüística, plantean las mismas clases de problemas en diferentes niveles estratégicos y realmente pertenecen al mismo campo. Por lo menos teóricamente, se debe decir que el parentesco y las reglas del matrimonio regulan una cuarta forma de comunicación, la de los genes con los fenotipos. De esta forma, debe recordarse que la cultura no consiste exclusivamente en formas de su propia comunicación, como el lenguaje, sino también, y quizá aún más, de las *reglas* que nos dicen cómo «los juegos de comunicación» se pueden manejar, tanto en el nivel natural como en el cultural.

La comparación anterior entre los campos del parentesco, economía y lingüística, no puede ocultar el hecho de que se refieran a formas de comunicación que están en una escala diferente. Podríamos intentar contar la tasa de comunicación que hay entre, por una parte, los casados, y, por otra, en el intercambio de

mensajes que hay en una sociedad; y entonces, probablemente, descubriríamos que la diferencia es más o menos de la misma magnitud que, digamos, entre el intercambio de moléculas pesadas de dos líquidos viscosos por una película no demasiado permeable, y la comunicación por radio. Así, del matrimonio al lenguaje, se pasa de la comunicación lenta a la muy rápida; esto sucede porque lo que se comunica en un matrimonio tiene casi la misma naturaleza que lo que se comunican, las mujeres por un lado, los hombres por otro, mientras que los hablantes de una lengua no tienen la misma naturaleza que sus palabras. La oposición, entonces, es la de *persona* a *símbolo*, o la de *valor* a *signo*. Esto ayuda a esclarecer la posición de alguna forma intermedia de la economía entre estos dos extremos; los bienes y los servicios no son personas, pero todavía son valores. Y, aunque no sean ni símbolos ni signos, necesitan los símbolos o signos para tener éxito en el intercambio cuando el sistema de intercambio alcanza un cierto grado de complejidad.

De este esquema de la estructura de la comunicación social, derivan tres grupos importantes de consideraciones.

Primero, la posición de la economía en la estructura social debe definirse precisamente. En el pasado, los antropólogos han considerado la economía como sospechosa. Incluso en este simposium, no se ha dedicado ningún trabajo explícitamente a los problemas económicos. Aún así, donde se haya empezado a hablar de este tema tan importante, se ha visto que prevalece una estrecha relación entre el modelo económico y la estructura social. Desde los trabajos pioneros de Mauss (1904-1905, 1923-1924) y el libro de Malinowski sobre el *kula* (1922), considerado como su obra maestra, cada intento que se ha hecho en esta dirección nos ha enseñado que el sistema económico nos provee de formulaciones sociológicas con algunas de sus invariables más fundamentales (Speck 1915; Richards 1932, 1936, 1939; Steward 1938; Evans-Pritchard 1940; Herskovits 1940; Wittfogel y Goldfrank 1943).

La resistencia de los antropólogos se ha originado de la misma condición de los estudios económicos; hubo conflictos entre escuelas antagónicas y que, al mismo tiempo, estaban rodeadas de un aura de misterio y orgullo. Así, los antropólogos trabajaron con la impresión de que la economía estaba relacionada con las abstracciones y que había poca conexión entre la vida verdadera de grupos verdaderos de pueblos, y nociones como el valor, la utilidad, el provecho y cosas similares.

El realce de los estudios económicos que resultó de la publicación del libro de Von Neumann y Morgenstern (1944), sucede en una época de estrecha cooperación entre los economistas y los antropólogos, y ello por dos razones. Primera, aunque la economía aquí se merece un planteamiento riguroso, este libro no está relacionado con las abstracciones que antes se han mencionado, sino con individuos y grupos concretos que están representados en sus relaciones verdaderas y empíricas de cooperación y competición. Después, y como consecuencia, introduce por primera vez los modelos mecánicos, que son del mismo tipo como los que se utilizan en la física matemática y en la antropología social, especialmente en el campo del parentesco. Es sorprendente que los modelos de Von Neumann los tome de la teoría de los juegos, una línea de pensamiento que se inició indepen-

dientemente de Kroeber, cuando comparaba las instituciones sociales «con el juego de los niños inteligentes» (1942:215). Hay una diferencia importante entre los juegos de recreo y las reglas del matrimonio: los primeros se han construido de tal manera que permiten a cada jugador extraer de las regularidades estadísticas los valores diferenciales máximos, mientras que las reglas del matrimonio actúan en la dirección opuesta, intentando establecer regularidades estadísticas a pesar de los valores diferenciales que existen entre los individuos y las generaciones. En este sentido, constituyen una clase diferente de «juego al revés». Pero, a pesar de esto, se pueden tratar con los mismos métodos. Aparte de esto, siendo estas las reglas, cada individuo y grupo intenta jugar de manera «normal», es decir, intentando aprovechar sus ventajas a expensas de los otros (por ejemplo, tener más o mejores esposas, sea desde el punto de vista estético, erótico o económico). La teoría del cortejo es entonces una parte de la sociología formal. Aquellos que temen que la sociología se vea envuelta en la psicología individual, será bastante recordar que Von Neumann ha logrado dar una demostración matemática de la naturaleza y estrategia de una técnica psicológica tan sofisticada como farolear en el poker (Von Neumann y Morgenstern 1944:186-219).

La siguiente ventaja de la consolidación cada vez mayor de la antropología social, economía y lingüística en un gran campo, el de la comunicación, es el dejar claro que consisten exclusivamente en el estudio de las reglas y tienen poca relación con la naturaleza de los contrincantes, sean individuos o grupos, cuyo juego se modela después de estas reglas. Como dijo Von Neumann (Von Neumann y Morgenstern 1944:49): «El juego es simplemente la totalidad de las reglas que lo describen». Aparte de la del juego, otras nociones operacionales son las del juego, movimiento, elección y estrategia. Pero la naturaleza de los jugadores no es necesario considerarla. Lo importante es saber cuándo un jugador puede elegir y cuándo no.

Este repaso inaugurará el estudio del parentesco y matrimonio a enfoques directamente derivados de la teoría de la comunicación. En la terminología de esta teoría, se puede hablar de la información de un sistema de matrimonio, por el número de elecciones que están a disposición del observador para definir el status dentro del matrimonio de un individuo. Así, la información es la unidad para un sistema dual exogamo, y, en un tipo australiano de tipología del parentesco, podría aumentar con el logaritmo del número de clases de matrimonio. En un sistema teórico donde todos se pudieran casar con todos, sería un sistema sin redundancia, ya que cada elección del matrimonio no estaría determinada por las elecciones anteriores, mientras que el contenido positivo de las reglas del matrimonio constituye la redundancia del sistema que se está considerando. Al estudiar el porcentaje de las elecciones «libres» en una población de matrimonios, no absolutamente libre, sino en relación con ciertas condiciones postuladas, sería entonces posible ofrecer estimaciones numéricas de su entropía, ambas absolutas y relativas.

Como consecuencia, sería posible trasladar los modelos estadísticos a mecánicos y viceversa, llenando así el vacio existente en los estudios de población, por una parte, y los antropológicos, por otra, estableciendo una base para predecir una acción. Como ejemplo, en nuestra propia sociedad, la organización de las

elecciones de matrimonio no van más allá de: 1) la prohibición del parentesco, 2) el tamaño de los grupos aislados, y 3) un promedio aceptado de conducta, que limita algunas de las elecciones dentro de los aislados. Con estos datos, se puede calcular la información del sistema, es decir, trasladar nuestro sistema de matrimonio, imprecisamente organizado y con una gran estadística, en un modelo mecánico, haciendo así posible su comparación con las muchas series de sistemas de matrimonio del tipo «mecánico», que se pueden observar en las sociedades más simples. De la misma forma, se ha discutido mucho recientemente acerca del sistema de parentesco de Murngin, que ha sido tratado por diferentes autores como un sistema de la clase 7, o menos que 7, o 4, o 32 (Warner 1930-1931; Lévi-Strauss 1949b; Lawrence y Murdock 1949; Radcliffe-Brown 1951; Elkin, correspondencia personal). Podemos llegar a una solución «verdadera», al obtener muchos datos estadísticos de las elecciones reales del matrimonio entre otras posibilidades excluidas. Esta concepción de un sistema de clase como recurso para reducir la cantidad de información que se requiere para definir varios centenares de los status de parentesco, fue el profesor Lloyd Warner el primero que la concibió (1937b).

En las páginas anteriores, se ha hecho un intento de evaluar algunas de las últimas tendencias de la investigación matemática en los estudios antropológicos. Hemos visto que su mayor contribución fue la de darle a la antropología un concepto unificador, la comunicación, que le permita consolidar ampliamente tipos diferentes de investigación en uno y, al mismo tiempo, que le dé las herramientas teóricas y metodológicas para un conocimiento mayor en esa dirección. La pregunta que debemos hacernos ahora es: ¿hasta qué punto la antropología social está preparada para utilizar estas herramientas?

La característica principal del desarrollo de la antropología social, en los años anteriores, ha sido la creciente atención al parentesco. Este, sin lugar a dudas, no es un fenómeno nuevo, ya que se puede decir que, con sus *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*, el genio de Lewis Morgan formó de una vez los estudios de antropología social y parentesco y explicó los motivos para darle tanta importancia a esto último: la permanencia, el carácter sistemático, la continuidad de cambios (1871). Los puntos de vista observados en las páginas anteriores nos podrían ayudar a explicar este interés fundamental en el parentesco, ya que lo hemos considerado como parte privilegiada y que le pertenece al antropólogo, en la ciencia de la comunicación. Pero, incluso si esta interpretación no se aceptara, el hecho de que se esté produciendo un gran desarrollo de los estudios de parentesco, no se puede ocultar. Se puede ver en varios trabajos (Lowie 1948a; Murdock 1949; Spoehr 1950). El último que ha aparecido (Radcliffe-Brown y Forde 1950) ha aportado una gran riqueza de información. Capítulos como los de Forde y Nadel le han dado el último golpe a las interpretaciones unilineales. Sin embargo, podemos lamentar que los diferentes puntos de vista que han contribuido a su formación, no se hayan querido unir, ni intentando extraer de todos sus datos un grupo reducido de variaciones significativas; pero esto podría desanimar a los trabajadores de campo en vez de mostrarles lo que han de estudiar.

Desafortunadamente, la cantidad de material útil, si lo relacionamos con el que se ha recogido, es una parte muy pequeña. Esto está claramente reflejado en el hecho de que, para hacer su estudio, Murdock pudo recoger información sobre unas 250 sociedades, y desde nuestro punto de vista, esta es todavia una estimación demasiado reducida, teniendo en cuenta que existen unas 3000 o 4000 sociedades distintas (Ford y Beach 1951:5); incrementaría considerablemente esta última cifra intentar añadir material válido con un nivel diacrónico. Es, de alguna forma, descorazonador que la enorme cantidad de trabajo que se ha dedicado a la recopilación de material etnográfico en estos quince últimos años, haya sido tan poco productivo; el parentesco ha sido una de las mayores preocupaciones de las que se han investigado.

De todas formas, debemos creer que lo que ha permitido que esto suceda, no ha sido una incapacidad de cobertura, sino todo lo contrario. Si el trabajo que se puede utilizar es reducido, es por la ilusión inductiva: se cree que mientras más culturas podamos registrar, aunque sea superficialmente, es mejor que algunas den resultados significativos. De acuerdo con esto, no le falta consistencia al hecho de que, siguiendo sus temperamentos individuales, los antropólogos han preferido una u otra de las alternativas impuestas por la situación. Mientras que Radcliffe-Brown, Eggan, Spoehr, Fortes y este escritor hayan intentado considerar áreas limitadas donde fuese accesible la información densa, Murdock ha seguido el camino complementario, aunque no contradictorio, de ampliar el campo, aunque fuera a costa de la fiabilidad de los datos, y Lowie (1948a) ha intentado un camino que estaría entre los dos planteamientos.

El caso del área de los pueblo es especialmente sorprendente, ya que, probablemente, en ninguna otra área del mundo es posible tal cantidad de datos y una calidad tan polémica. Es casi con desesperación que nos damos cuenta de que el material tan enorme recopilado por Voth, Fewkes, Dorsey, Parsons y, hasta cierto punto, Stevenson, es prácticamente inútil, ya que esos autores han ido acumulando información sin parar, sin tener ninguna idea clara de lo que significaba y, sobre todo, de las hipótesis que habrían ayudado a comprobar. La situación cambió cuando Lowie y Kroeber entraron en este campo; pero, la falta de datos estadísticos sobre la elección de los matrimonios y los tipos de matrimonios, que se podría haber recopilado durante más de cincuenta años, probablemente sería imposible superar. El reciente libro de Eggan (1950) representa ejemplo notable de lo que se puede esperar de un estudio intensivo y minucioso de un área limitada. Encontramos también otro ejemplo de la demostración, hecho bajo condiciones similares por el mismo autor (1937a, b) y elaborado por Spoehr, principalmente, y, como lo dice el mismo autor, «un sistema de parentesco preserva las características de un 'sistema', a pesar de los cambios radicales del tipo» (1942, 1947:229). El estudio más reciente de los sistemas de parentesco de los pueblo, hecho por Eggan, confirma los resultados de las investigaciones hechas primero, que eran puramente diacrónicas. Aquí observamos formas muy conectadas, cada una de las cuales tiene una consistencia estructural, aunque presentan, unas relacionadas con otras, discontinuidades que son significativas cuando se comparan con las discontinuidades homólogas de otros campos, como la organización del clan, las reglas de matrimonio, el ritual, las creencias religiosas, etc.

Es a partir de esta clase de estudios, con una concepción galineana[8], que debemos intentar alcanzar profundidad donde la estructura social se pone al mismo nivel de otro tipo de estructuras mentales, particularmente la lingüística, como sugirió este escritor (1951). Pongamos un ejemplo: de la investigación de Eggan se desprende que el sistema de parentesco hopi requiere, por lo menos, tres modelos diferentes para la dimensión temporal; es decir, primero, un tiempo «vacío», estable y reversible, ilustrado por el linaje del padre de la madre y la madre del padre, donde se aplican los mismos términos insistentemente durante generaciones; segundo, un tiempo progresivo, no reversible, como se observa en el linaje de Ego (femenino), con la secuencia: abuela > madre > hermana > hija > nieta; y, tercero, un tiempo ondulado, cíclico, reversible, como en el linaje de Ego (masculino), con la alteración indefinida entre la hermana y el hijo de la hermana. Por otra parte, esas tres estructuras «rectas» son claramente diferentes de la estructura «curva» del linaje de Ego (femenino) de los zuñi, donde cuatro nombres: la madre de la madre (o la hija de la hija), madre, hija, están dispuestas como si formaran un anillo, y este agrupamiento conceptual está acompañado, como corresponde a los otros linajes, por una gran pobreza de términos en los parientes conocidos y en el conocimiento de los parientes. Ya que los aspectos temporales pertenecen también a los análisis lingüísticos, surge la pregunta de si hay o no una correlación entre estos campos; y si la hay, en qué niveles etc. L. Thompson (1950) propuso problemas más generales, aunque de la misma clase, refiriendose al tratamiento lingüístico de Whorf de los hopi.

El progreso en esta y otras direcciones hubiera sido sin lugar a dudas más sustancial si, entre los antropólogos sociales, hubiera existido un acuerdo general de la definición de estructura social, los fines que se quieren conseguir con su estudio, y los principios metodológicos que se pueden aplicar en los diferentes pasos de la investigación. Desafortunadamente, este no ha sido el caso, pero se puede pensar que es un factor prometedor el que se llegue a algún tipo de acuerdo, por lo menos en la naturaleza y ámbito de estas diferencias. Este parece un lugar adecuado para proponer un repaso de la tendencia de los más importantes contribuyentes a las investigaciones de la estructura social, relacionándolo con las presuposiciones que se hicieron al principio de este trabajo.

Las palabras «estructura social» están de muchas formas relacionadas con el nombre de A. R. Radcliffe-Brown. Aunque su contribución no se limita al estudio de los sistemas de parentescos, ha fijado la finalidad de sus estudios de la misma forma que cualquier investigador del mismo campo hubiera hecho, la intención de los estudios de parentesco es, nos dice: 1) hacer una clasificación sistemática; 2) entender las características particulares de los sistemas particulares *a*) al entender que las características particulares son parte de un todo organizado y *b*) al demostrar que es un ejemplo especial de una clase reconocible de fenómenos; 3) al llegar a generalizaciones válidas acerca de la naturaleza de las sociedades humanas. Y concluye de esta forma: «Reducir esta diversidad (de 200 o 300 sistemas de parentesco) a alguna clase de orden, es la tarea del análisis...Podemos...encontrar...entre las diversidades, un número limitado de principios generales, aplicados y combinados de diferentes maneras» (1941:17). No podemos añadir nada a este progama, excepto señalar que esto es precisamente lo que ha

hecho Radcliffe-Brown en su estudio de los sistemas de parentesco australianos. Trabajó con una cantidad tremenda de material; introdujo un tipo de orden donde sólo había caos; definió los términos básicos operacionales, como «ciclo», «par» y «pareja». Finalmente, su descubrimiento del sistema de los kariera en la región y con las características inferidas del estudio de los datos accesibles y antes de visitar Australia, será siempre uno de los grandes resultados de los estudios socioestructurales (1930-1931). Su excelente introducción a *African Systems of Kinship and Marriage* se puede considerar un tratado sobre el parentesco; y al mismo tiempo, avanza un paso hacia los sistemas integradores del parentesco del mundo occidental (que se plantearon en sus formas más primitivas) en una interpretación teórica extendida por todo el mundo. Otra contribución muy importante del mismo investigador, acerca de la estructura homóloga de la conducta y terminología del parentesco, la trataremos más adelante.

Sin embargo, es obvio que, en muchos aspectos, la concepción de estructura social de Radcliffe-Brown difiere de los postulados que se establecieron al principio de este estudio. En primer lugar, la noción de estructura significa para él una forma de unir la antropología social con las ciencias biológicas: «Hay una analogía real y significativa entre la estructura orgánica y la social» (1940b:6). Entonces, en vez de «elevar» los estudios de parentesco para ponerlos al mismo nivel de la teoría de comunicación, como este autor ha sugerido, él los ha rebajado hasta el mismo plano que los fenómenos relacionados con la morfología y fisiología descriptiva (1940b:10). De esta forma, su enfoque está en la misma línea que la tendencia naturalista de la escuela británica. Por el contrario de Kroeber (1938, 1942:205 y ss.) y Lowie (1948a:cap. iv), que han enfatizado la artificialidad del parentesco, está de acuerdo con Malinowski que los vínculos biológicos son el origen y modelo de cada tipo de vínculo de parentesco (Radcliffe-Brown 1926).

Estos principios son responsables de dos consecuencias. En primer lugar, el enfoque empírico de Radcliffe-Brown hace que sea dudoso distinguir entre la *estructura social* y las *relaciones sociales*. De hecho, parece que la estructura social no sea nada más en su trabajo que toda la estructura de las relaciones sociales. Es verdad que él, algunas veces, ha distinguido entre la estructura y la forma estructural. Este último concepto, sin embargo, parece estar limitado a la perspectiva diacrónica, y su papel funcional en el pensamiento teórico de Radcliffe-Brown aparece bastante reducido (1940b:4). Esta distinción la discutió Fortes, quien ha contribuido muchísimo a la distinción, que no tiene nada que ver con la de Radcliffe-Brown, entre modelo y realidad (ver anteriormente): «la estructura no está inmediatamente visible en la «realidad concreta»... Cuando describimos la estructura...estamos, como si dijeramos, en el reino de la gramática y sintaxis, no en el del mundo hablado» (Fortes 1949:56).

En segundo lugar, la unión de la estructura social y las relaciones sociales, le induce a desestructurar el primero en las formas más simples del segundo, es decir, las relaciones entre dos personas: «La estructura de parentesco de cualquier sociedad consiste en un número de...relaciones de la pareja...En una tribu australiana, toda la estructura social se basa en una red de las relaciones de persona a persona...» (1940b:3). Es necesario saber si estas relaciones de pareja son los

materiales con los que se construye la estructura social, o si no resultan de una estructura anterior que debe definirse en términos más complejos. La lingüística estructural tiene mucho que enseñar relacionado con esto. Ejemplos de la clase de análisis que ha recomendado Radcliffe-Brown se pueden encontrar en los trabajos de Bateson y Mead. Sin embargo, en *Naven* (1936), Bateson ha avanzado en la clasificación de Radcliffe-Brown (1941) sobre las relaciones de la pareja, desde el punto de vista del orden: ha intentado clasificarlas en categorías específicas, lo que implica que hay algo más en la estructura social que las relaciones de la pareja, es decir, la misma estructura. Este fue un paso significativo hacia el nivel de comunicación (Ruesch y Bateson 1951). Ya que es posible extender, casi indefinidamente, la serie de relaciones de la pareja, Radcliffe-Brown duda del aislamiento de las estructuras sociales concebidas como autosuficientes (respecto a esto, no está de acuerdo con Malinowski). Su filosofía es de continuidad, no de discontinuidad; esto nos indica su hostilidad hacia la noción de cultura, a la que ya se ha aludido, y que evita la enseñanza de la lingüística estructural y las matemáticas modernas.

Todas estas consideraciones explicarían porqué Radcliffe-Brown, aunque era un observador analista y clasificador incomparable, se ha observado que no era muy bueno con las interpretaciones. En su trabajo, aparecían como vagas o imprecisas. ¿Realmente no tienen ninguna otra función las prohibiciones maritales que la de ayudar a perpetuar el sistema de parentesco (Radcliffe-Brown 1949b)? ¿Se han tenido en cuenta todas las características peculiares de los sistemas de los cuervo-omaha cuando se ha dicho que le dan importancia al principio del linaje (Radcliffe-Brown 1941)? Estas dudas, así como muchas otras, algunas de las cuales estudiaremos más tarde, explican porqué el trabajo de Radcliffe-Brown, al que nadie puede negar un lugar muy importante en los estudios de la estructura social, han dado paso a muchas discusiones.

Por ejemplo, Murdock ha llamado la interpretación de Radcliffe-Brown como: «simples varbalizaciones materializadas en fuerzas causales» (1949:121), y Lowie se expresaba en términos similares (1937:224-225). Respecto a Murdock, la controversia que han tenido últimamente él y W. H. Lawrence (Lawrence y Murdock 1949), por una parte, y Radcliffe-Brown (1951), por la otra, podría ayudar a esclarecer las diferencias básicas en sus respectivas posiciones. Fue acerca del llamado «Tipo Murngin» del sistema de parentesco, un punto focal en los estudios de la estructura social, no sólo por sus muchas complicaciones, sino porque, gracias al libro y artículos de Lloyd Warner (1930-1931, 1937a), poseemos un estudio extensivo y detallado de este sistema. Para Radcliffe-Brown, sin embargo, no hay ningún problema, ya que él considera cualquier tipo de organización social como un mero conglomerado de las relaciones simples de persona a persona, y ya que, en cualquier sociedad, siempre hay alguien que se considera como la hija del hermano de la madre de uno (la esposa preferida entre los murngin) o como que está en una relación equivalente. Pero el problema está en todas partes: está en el hecho de que los nativos han elegido expresar estas relaciones de persona a persona en un sistema de clase, y la descripción de Warner de este sistema (como él lo conoció) hace imposible en algunos casos que el mismo individuo pertenezca simultáneamente del lado correcto de la clase y

del lado correcto de la relación. Bajo esas circunstancias, Lawrence y Murdock han intentado inventar un sistema que pudiera ir bien con los requisitos de las reglas de matrimonio y un sistema de la misma clase que el que Warner ha descrito. Ellos lo inventaron, sin embargo, como una especie de juego abstracto, siendo su resultado que, mientras su sistema se enfrenta con algunas de las dificultades que tenía el relato de Warner, también suscita muchas otras. Una de las dificultades más importantes que implica el sistema de Warner es que requeriría, por parte de los nativos, una consciencia de relaciones demasiado remotas para que fueran creíbles. Ya que el nuevo sistema añade una nueva línea a las siete ya asumidas por Warner, todavía va más allá en esa dirección. Así, parece un buen presentimiento que el sistema «escondido» o «desconocido» que está por debajo del modelo torpe que los murngin copiaron recientemente de tribus con reglas de matrimonio completamente diferentes, es más simple que este último y no más complicado.

Se observa, entonces, que Murdock favorece un enfoque sistemático y formal, diferente del empírico y sistemático de Radcliffe-Brown. Pero, al mismo tiempo, está dispuesto psicológica e incluso, biológicamente, y puede cumplir con los requisitos resultantes al buscar otras disciplinas, tales como el psicoanálisis y la psicología conductista. Tiene éxito al quitar de sus interpretaciones de los problemas de parentesco, el empirismo que permanece en el trabajo de Radcliffe-Brown, aunque quizá corra el riesgo de dejarlo incompleto o que se tenga que completar con un campo ajeno a la antropología, mientras no sea contradictorio con sus objetivos. En vez de ver en los sistemas de parentesco un medio sociológico de conseguir un resultado sociológico, más bien los trata como resultados sociológicos derivados de premisas biológicas y psicológicas (1949:131-132).

Se deben de distinguir dos partes en la combinación de Murdock del estudio de la estructura social. Primero, existe una actualización del método estadístico, para revisar las correlaciones que se asumen entre las características sociales y las nuevas que se han establecido, un método que ya intentó Tylor, pero que Murdock, gracias a los grandes esfuerzos de su investigación intercultural en Yale y la utilización de una técnica más compleja y exacta, avanzó más que su predecesor. Se ha dicho mucho acerca de las variadas dificultades que implica este tipo de investigación (Lowie 1948a:cap. iii), y, ya que nadie más que su autor es consciente de ellas, es innecesario pararnos en este tema. Recordemos sólo que, mientras la incertidumbre que envuelve el proceso de buscar los datos siempre hará cualquiera de las correlaciones dudosas, el método, bastante eficiente de forma negativa, provoca correlaciones falsas. Respecto a esto, Murdock ha logrado muchos resultados que ningún antropólogo social puede ignorar.

El segundo aspecto de la contribución de Murdock es un esquema de la evolución social de los sistemas de parentesco. Esto sugiere una conclusión sorprendente, es decir, que la llamada organización social de «tipo hawaiano», se debería colocar en el origen de un número mucho más grande de sistemas que lo que se ha admitido generalmente desde la crítica de Lowie de las hipótesis similares de Morgan (Lowie 1920:cap. iii). Sin embargo, hay que pensar que el esquema de Murdock no se basa en la consideración de las sociedades individuales como unidades histórico-geográficas o como un todo coordinado, sino como

abstracciones e incluso, si se puede decir, como abstracciones «vistas por segunda vez»: en primer lugar, la organización social se aísla de los otros aspectos de la cultura (y algunas veces, incluso los sistemas de parentesco de la organización social); después, la misma organización social se desintegra en elementos desconectados, que son más el resultado de las categorías tradicionales del pensamiento etnológico que de los análisis concretos de cada grupo. Entendiéndose esto, el método para establecer un esquema histórico sólo puede ser ideológico; procede extrayendo los elementos comunes que pertenecen a cada paso, para definir un paso anterior, y así progresivamente. Partiendo de aquí, es obvio que los sistemas situados al principio sólo pueden ser aquellos que exhiban más características generales, mientras que los sistemas con características especiales ocuparán un rango más remoto. Para dejar esto claro, podríamos poner una comparación, aunque su gran simplificación la hace desmerecedora de Murdock: es como si el origen del caballo moderno se adscribiera en el orden de los vertebrados y no en el de *Hipparion*.

A pesar de las dificultades que suscitó este estudio, el libro de Murdock es fiable, sin tener que presentar material nuevo ni problemas fascinantes, muchos de los cuales son nuevos para el pensamiento antropológico. De este modo, no es hacerle una injusticia el constatar que su contribución consiste más en perfeccionar un método de descubrir nuevos problemas, que en resolverlos. Aunque su método es «aristotélico», es inevitable para el desarrollo de cualquier ciencia. Murdock ha sido fiel a la mayor parte del pensamiento aristotélico, al demostrar convencido que «las formas culturales en el campo de la organización social revelan un grado de regularidad y conformidad a la ley científica que no es significativamente inferior al que se encuentra en las llamadas ciencias naturales» (1949:259).

En relación con las distinciones que se han hecho en la primera parte de este trabajo, se puede decir que el trabajo de Radcliffe-Brown expresa despreocupación respecto a la diferencia entre la observación y la experimentación, mientras que Murdock se despreocupa por la diferencia entre los modelos mecánicos y estadísticos (ya que intenta construir modelos mecánicos con la ayuda del método estadístico). Por el contrario, el trabajo de Lowie parece consistir enteramente en un esfuerzo para saber la pregunta (que se conoce como un requisito previo para cualquier estudio de la estructura social): *¿Qué son los hechos?* Cuando empezó a trabajar en la investigación de la misma manera que en la etnología teórica, este último campo se fraguó con prejuicios filosóficos y un aura de misticismo sociológico; de esta forma, su mayor contribución en el asesoramiento del tema en la antropología social, algunas veces se ha malinterpretado y se ha pensado que era completamente negativa (Kroeber 1920). Pero así, esta situación hizo que fuera necesario en aquel momento establecer, en primer lugar, que no eran los hechos, la energía creativa liberada por su desintegración de los sistemas arbitrarios y las correlaciones alegadas lo que ha proporcionado, en gran medida, el poder consumido por sus seguidores. Sus contribuciones no son fáciles de enumerar, por la extrema modestia de su pensamiento y su aversión a cualquier tipo de proclamación teórica a gran escala. El mismo utilizaba las palabras «escepticismo activo» para definir su posición. Sin embargo, fue Lowie el que, en

1915, estableció en términos modernos el papel de los estudios de parentesco en relación con la conducta y organización social : «Algunas veces, la verdadera esencia de la estructura social puede estar conectada, y se puede demostrar, con la manera de clasificar a los parientes» (1915, 1929c). En el mismo trabajo, fue capaz de darle la vuelta a la tendencia histórica que, en aquel momento, le estaba impidiendo ver al pensamiento antropológico la acción universal de las fuerzas estructurales: la exogamia se observó que era un esquema definido por caracteres verdaderamente genéticos y, donde quiera que estén presentes, determinan características iguales de la organización social, sin tener en cuenta las relaciones histórico-geográficas. Cuando, hace unos cuantos años, estudió el «complejo por línea materna» (1919), consiguió dos resultados que son los fundamentos de los estudios de la estructura social. En primer lugar, descartando la idea de que cada característica llamada «por línea materna» debería entenderse como expresión o vestigio del complejo consiguió descomponerla en varias variables. En segundo lugar, los elementos que ha liberado de esta forma se podrían usar para un tratamiento permutativo de las características diferenciales de los sistemas de parentesco (Lowie 1929a). Así, establecía la base para un análisis estructural del parentesco en dos niveles diferentes: el del sistema terminológico, por una parte, y, por la otra, el de la correlación entre el sistema de conducta y la terminología, marcando el camino que, después, seguirían otros (Radcliffe-Brown 1924; Lévi-Strauss 1945).

Se le pueden acreditar a Lowie muchas otras contribuciones teóricas: probablemente fue el primero en demostrar la verdadera naturaleza bilateral de la mayoría de los llamados sistemas «unilaterales» (1920, 1929b). Dejó claro el impacto de la residencia en la filiación (1920). Separó las costumbres de eludir la prohibición de incesto (1920:104-105); su interpretación de la organización social, no sólo como un grupo de reglas institucionalizadas, sino también como el resultado de las reacciones individuales psicológicas, que algunas veces contradijeron o no cumplieron las reglas, dan como resultado el que el mismo investigador pudo ofrecer algunos de los más minuciosos y bien estructurados marcos que tenemos de las culturas, cuando se tratan como un todo (1935, 1948a:caps. xv, xvi, xvii). Finalmente, es bien conocido el papel de Lowie como promotor y exponente de la antropología social de Sudamérica; directa o indirectamente, con orientación y coraje, ha contribuido al inicio de un nuevo campo.

## IV Dinámica social: estructuras de subordinación

### A. El orden de los elementos (individuales o grupos) en la estructura social

De acuerdo con la interpretación de este escritor, que no necesita ser expuesta sistemáticamente, ya que, a pesar de los esfuerzos para lograr la objetividad, probablemente penetre este trabajo, los sistemas de parentesco, las reglas de matrimonio y los grupos de descendientes, constituyen un grupo coordinado, cuya función es asegurar la permanencia del grupo social mediante los intercam-

bios consanguíneos y los vínculos afines. Debe considerarse como el proyecto original de un mecanismo que separa a mujeres de sus familias consanguineas para redistribuirlas en grupos afines, siendo el resultado de este proceso el crear nuevos grupos consanguineos y así sucesivamente. Este punto de vista es el resultado de la distinción clásica de Linton entre la familia «conyugal» y «consanguínea» (1936:159-163). Si ningún factor externo afectase a este mecanismo, duraría indefinidamente, y la estructura social permanecería estática. Este no es el caso, sin embargo; de aquí la necesidad de introducir en el modelo teórico nuevos elementos que serán la base de los cambios diacrónicos de la estructura, por una parte, y, por la otra, el hecho de que la estructura de parentesco no lo es todo en la estructura social. Esto se puede hacer de tres formas diferentes.

Como siempre, el primer paso es el de comprobar los hechos. Se ha hecho algún progreso desde que Lowie dijo que los antropólogos habían hecho poco en el campo de la organización política (1920: cap. xiii); en primer lugar, el mismo Lowie ha solucionado esto al dedicar la mayor parte de su reciente libro a ese tipo de problemas y al reagrupar los hechos que están relacionados con el área norteamericana (1927; 1948a: caps. vi,vii, xii-xiv; 1948b). Un trabajo reciente nos ha proporcionado datos significativos de Africa (Fortes y Evans-Pritchard 1940). Hasta ahora, la mejor manera de organizar el material que tenemos son las distinciones básicas de Lowie (1948a) entre los estratos sociales, las asociaciones y el estado.

El segundo enfoque sería un intento de relacionar el fenómeno que corresponde al orden estudiado primero, es decir, el parentesco, con los fenómenos que corresponden a un nuevo orden, pero que muestran una conexión directa con el primero. Este enfoque provoca, a su vez, dos problemas diferentes: 1) ¿Puede la estructura de parentesco por sí misma, dar como resultado estructuras de un nuevo tipo, es decir, orientadas dinámicamente? 2) ¿Cómo tienen influencia las *estructuras de comunicación* y las *de subordinación* una con la otra?

El primer problema se debe a la educación, es decir, al hecho de que cada generación juegue alternativamente una parte de sumisión y otra dominante respecto a la generación anterior y posterior. Este aspecto lo ha tratado principalmente Margaret Mead[9]; para su discusión se encontrará un lugar más apropiado en otros trabajos.

Otra vertiente de la pregunta la observaremos en el intento de relacionar una posición estática en la estructura del parentesco (como se define en la terminología) con una conducta dinámica expresada, por otra parte, en los derechos, deberes, obligaciones y, por otra parte, en los privilegios, anulación, etc. Es imposible intentar discutir estos problemas a los que han contribuido muchos escritores. Especialmente significativa es la discusión de Radcliffe-Brown con otros (Radcliffe-Brown 1935, 1940a, 1949a; Opler 1937, 1947; Brand 1948) acerca de la clase de correlación que existe, si hay alguna, entre la terminología y conducta de los familiares.

De acuerdo con la posición de Radcliffe-Brown, tal correlación exhibe un gran nivel de precisión, mientras que sus oponentes han intentado demostrar que no es, en lo más mínimo, ni absoluta ni detallada. Contrastando con las dos opiniones, este escritor ha intentado establecer que la relación que hay entre la terminología y la conducta tiene una naturaleza dialéctica. Las modalidades de

conducta que hay entre los familiares, expresan hasta cierto punto la clasificación terminológica, y ofrecen al mismo tiempo, una forma de solucionar las dificultades y contradicciones que resultan de esta clasificación. Así, las reglas de conducta provienen de un intento de solucionar las contradicciones en el campo de la terminología y las reglas de matrimonio; el desencaje funcional, si se puede decir de esta manera, que tiene que existir entre los dos órdenes, causa cambios en el primero, es decir, la terminología; y estos a su vez, piden nuevos modelos de conducta, y así indefinidamente.

El segundo problema nos confronta con la clase de situación que surge cuando el sistema de parentesco no regula los intercambios matrimoniales entre iguales, sino entre los miembros de una jerarquía, sea económica o política. De esto provienen los problemas de poligamia que, en algunos casos por lo menos, proporciona un puente entre los dos diferentes tipos de garantías, una colectiva y política, la otra individual y económica (Lévi-Strauss 1944); y la de la hipergamia. Esto merece mucha más atención de la que ha tenido, ya que es el camino para estudiar los sistemas de casta (Hocart 1938; Davis 1941; Lévi-Strauss 1949b:caps. xxiv-xxvii) y las estructuras sociales basadas en las distinciones de raza y clase.

El tercer y último enfoque a nuestro problema es puramente formal. Consiste en una deducción *a priori* de los tipos de estructura que tienden a ser el resultado de las relaciones de dominación o dependencia como aparecerían al azar. Los intentos de Rapoport para elaborar una teoría matemática del orden del picoteo entre las gallinas (1949), son muy prometedores para el estudio de la estructura social. Es verdad que parece haber una completa oposición entre, digamos, el orden de picotear de las gallinas, que es intransitivo y cíclico, y el orden social (por ejemplo, el ciclo de kava en Polinesia), que es transitivo y no cíclico (ya que los que se sientan al final, nunca se pueden sentar al principio). Pero el estudio de los sistemas de parentesco nos muestra precisamente que, en ciertas circunstancias, un orden intransitivo y cíclico puede tener como resultado uno transitivo y no cíclico. Esto sucede, por ejemplo, en una sociedad hipergama, donde un sistema circular de matrimonio con la hija del hermano de la madre tiene como resultado una muchacha incapaz de encontrar un marido (ya que su status es el más alto) y, por otro lado, a un muchacho sin esposa (ya que no hay ninguna muchacha con un status inferior al suyo). Así, con la ayuda de las nociones de transitividad, orden y ciclo, que admiten el tratamiento matemático, es posible estudiar, en un nivel puramente formal, tipos generalizados de la estructura social donde, tanto los aspectos de comunicación como de subordinación, están completamente integrados. También es posible alargar el campo de la investigación e integrar, para una sociedad dada, tipos de orden reales y potenciales. Por ejemplo, en las sociedades humanas, las formas actuales de orden social son casi siempre de tipo transitivo y no cíclico: si A está por encima de B y B por encima de C, entonces A está por encima de C; y C no puede estar por encima de A. Pero la mayoría de las formas «potenciales» o «ideológicas» humanas del orden social, como podemos ver en la política, el mito, y la religión, se conciben como intransitivas y cíclicas; por ejemplo, en los cuentos donde los reyes se casan con muchachas y la acusación de Stendhal de que la democracia norteamericana es un sistema donde un caballero atiende a órdenes de su verdulero.

## B. Orden de los órdenes

Así, la antropología considera toda la estructura social como una red de diferentes tipos de órdenes. El sistema de parentesco le proporciona una manera de ordenar a los individuos de acuerdo con ciertas reglas; la organización social es otra manera de ordenar los individuos y grupos; las estratificaciones sociales, tanto si son económicas como políticas, nos dan otro tipo; y todos estos órdenes se pueden ordenar al observar la clase de relaciones que existe entre ellas, cómo influyen unas en otras en los niveles sicrónico y diacrónico. Meyer Fortes ha intentado con éxito construir modelos que son válidos, no sólo para un tipo de orden, es decir, el parentesco, la organización social, las relaciones económicas, etc., sino donde modelos numerosos para todos los tipos de órdenes se ordenan en un modelo total (1949).

Cuando se enfrentan con esos órdenes, los antropólogos se enfrentan con un problema básico que se observó al principio de este trabajo, es decir, ¿hasta qué punto la manera en que una sociedad concibe sus órdenes y su ordenación corresponde a la situación real? Se ha observado que este problema se puede solucionar de muchas maneras, dependiendo de los datos que tengamos en ese momento.

Todos los modelos que se han considerado hasta ahora, sin embargo, son órdenes «vividos»: corresponden a mecanismos que se pueden estudiar del exterior como parte de la realidad objetiva. Pero no podemos hacer los estudios sistemáticos de esos órdenes sin saber que los grupos sociales, para conseguir su ordenación mutua, necesitan recurrir a órdenes de tipos diferentes, que corresponden a un campo externo a la realidad objetiva y que llamamos lo «sobrenatural». Estos órdenes «imaginados» no se pueden comprobar con la experiencia a la que se refieren, ya que son lo mismo que esa experiencia. De esta forma, estamos en la posición de estudiarlos sólo en sus relaciones con los otros tipos de órdenes «vividos». Los órdenes «imaginados» son los del mito y la religión. Podría decirse que, en nuestra sociedad, la ideología política puede que pertenezca a la misma categoría.

Después de Durkheim, Radcliffe-Brown ha contribuido en gran medida a la demostración de que la religión forma parte de la estructura social. El trabajo del antropólogo es descubrir las correlaciones que hay entre los diferentes tipos de religiones y organizaciones sociales (Radcliffe-Brown 1945). Radcliffe-Brown no consiguió resultados significativos por dos razones. En primer lugar, intentó unir el ritual y las creencias directamente a los sentimientos; además, estaba más preocupado en darle una formulación universal a la clase de correlación que prevalece entre la religión y la estructura social, que en mostrar la variación de una respecto a la otra. Quizá fue como resultado de esto que el estudio de la religión se ha visto desfasado, hasta el punto que la palabra religión, ni siquiera aparece en el programa de este simpósium. El campo del mito, ritual y la religión parece, sin duda, uno de los más fructíferos para el estudio de la estructura social; aunque se ha hecho, respecto a esto, relativamente poco, los resultados obtenidos recientemente están entre los mejores de nuestro campo.

Se han hecho grandes progresos en el estudio de los sistemas religiosos como conjuntos coordinados. El material documentativo, como el de *The Road of Life and Death* (1945) de Radin o *Kunapipi* (1951) de Berndt, ayudarían a hacer, respecto a varias culturas religiosas, la clase de ordenación de datos, como la que ha conseguido tan magistralmente Gladys Reichard con los navajos (1950). Se tendría que completar con estudios comparativos a pequeña escala sobre los elementos permanentes y no permanentes en el pensamiento religioso, como ejemplificó Lowie.

Con la ayuda de un material tan bien organizado es posible, como lo dice Nadel (1952), preparar «modelos a pequeña escala de un análisis comparativo...de un análisis de «variaciones concomitantes»...tales como cualquier investigación relacionada con la explicación que los hechos sociales deben emplear». Los resultados que se consiguen así pueden ser pequeños, pero son, sin embargo, algunos de los más convincentes y rigurosos en todo el campo de la organización social. El mismo Nadel ha comprobado una correlación entre el shamanismo y algunos aspectos del desarrollo psicológico (1946); utilizando el material comparativo indoeuropeo, que tomó prestado de Islandia, Irlanda y el Cáucaso, Dumézil ha interpretado una figura mitológica enigmática, relacionada con características específicas de la organización social (1948); Wittfogel y Goldfrank han mostrado cómo las variaciones significativas en los temas mitológicos se pueden relacionar con los antecedentes socioeconómicos (1943). Monica Hunter ha establecido, dejándolo claro, que la estructura de las creencias mágicas pueden variar en correlación con la estructura de la misma sociedad (Hunter-Wilson 1951). Estos resultados, junto con otros, nos dan la esperanza de que estamos cerca de entender no sólo qué clase de función ejercen las creencias religiosas en la vida social, ya que esto se ha tenido más o menos claro desde el tiempo de Lucrecio, sino cómo cumplen esta función.

Añadamos unas cuantas palabras como conclusión. Este trabajo se inició estudiando la noción de modelo, y la misma noción ha reaparecido al final. La antropología social, al estar en su fase incipiente, sólo puede buscar, como modelo para sus primeros modelos, entre la clase más simple que nos ofrecen las ciencias más avanzadas, y era natural buscarlas en el campo de la mecánica clásica. Sin embargo, al hacerlo, la antropología ha estado trabajando con una especie de ilusión que, como dice Von Neumann (Von Neumann y Morgenstern 1944:14), «una teoría casi exacta de un gas, que contiene cerca de 10 elevado a 25 partículas que se mueven libremente, es incomparablemente más fácil que la del sistema solar, hecho de 9 cuerpos más grandes». Pero, cuando intenta construir su modelo, la antropología se encuentra con un caso que no es ni uno ni otro: los objetos con los que nos enfrentamos, los papeles sociales y los seres humanos, son considerablemente más numerosos que los que estudiamos en la mecánica newtoniana y, a la vez, mucho menos numerosos de lo que se requeriría para permitir un uso satisfactorio de las leyes de la estadística y la probabilidad. Así, nos encontramos en una zona intermedia: demasiado complicada para un trato y no lo suficientemente complicada para el otro.

El gran cambio que se observó con la teoría de la comunicación, consiste precisamente en el descubrimiento de métodos que están relacionados con los

objetos, los signos, que pueden someterse a un estudio riguroso, ya que juntos son mucho más numerosos que los de la mecánica clásica y mucho menos que los de la termodinámica. El lenguaje consiste en morfemas, unos cuantos miles; se pueden alcanzar regularidades significativas en la frecuencia de los fonemas mediante intercambios limitados. La necesidad para la utilización de las leyes estadísticas es más bajo, y es porque operamos con modelos mecánicos más altos que cuando lo hacíamos cuando operábamos en otros campos. Y, al mismo tiempo, el tamaño de los fenómenos está significativamente más cerca a los datos antropológicos.

Así, las condiciones presentes de los estudios de la estructura social, se pueden resumir de esta forma: los fenómenos observados, cuando son los mismos que los de la teoría de estrategias y comunicación, forman la parte más importante de un enfoque riguroso. Los hechos antropológicos están en una escala que está suficientemente cerca a la de esos otros fenómenos como para posibilitar un trato similar. Es en ese momento justo, en que la antropología se encuentra más cerca del objetivo que ha estado esperando mucho tiempo, es decir, el de ser una ciencia verdadera, cuando parece fallar lo que se creía que era lo más firme: faltan hechos, o son demasiado pocos o no se han recopilado en condiciones que aseguren su comparación.

Aunque no hemos tenido la culpa, nos hemos estado comportando como botánicos novatos, recogiendo especímenes heteróclitos, que se han distorsionado y mutilado al guardarlos en nuestro herbolario. Y nos encontramos, de repente, enfrentados con la realidad de ordenar series completas, comprobar las formas originales y medir las partes que se han roto o perdido. Cuando nos damos cuenta, no sólo de lo que se tendría que haber hecho, sino también de lo que podemos hacer, y cuando a la vez hacemos un inventario de nuestro material, nos sentimos desengañados. Parece como si físicos cósmicos se pusieran a trabajar en las observaciones de Babilonia. Los cuerpos celestes todavía están ahí, pero desafortunadamente, las culturas nativas de las que recogemos nuestros datos, desaparecen muy deprisa, y su reemplazamiento sólo nos suministra datos de un tipo muy diferente. La observación de nuestras técnicas sobre un esquema teórico que está mucho más avanzado, constituye una situación paradójica, bastante opuesta a la que ha prevalecido en la historia de las ciencias. Sin duda, este es el reto para la antropología moderna.

## Notas

1. Comparémoslo con la opinión del mismo autor: «... el término "estructura social" que tiende a reemplazar la "organización social" sin que parezca que añada ni contenido ni énfasis de significado» (1943:105).
2. La misma idea parece observarse en el gran estudio de E. R. Leach, «Jinghpaw Kinship Terminology» (1945).
3. Comparémoslo con Von Neumann: «Tales modelos (como los juegos) son construcciones teóricas con una definición precisa, exhaustiva y no demasiado complicada; y deben de ser similares a la realidad en aquellos aspectos que son esenciales para la próxima investigación. Para recapitular en detalle, la definición debe ser precisa y

exhaustiva para poder acceder a un tratamiento matemático. La construcción no debe ser complicada para que el tratamiento matemático pueda sobrepasar el mero formalismo y llegar al punto donde este sólo produce resultados completamente numéricos. La similitud con la necesidad para hacer significativa una operación. Y esta similitud se debe restringir a unas cuantas características consideradas «esenciales» *pro tempore*, ya que de otra forma los requisitos anteriores estarían en conflicto unos con otros» (Von Neumann y Morgenstern 1944).

4. Para los ejemplos y una discusión más detallada, ver Lévi-Strauss (1949b:558 y ss.).
5. Nunca fue aceptado por Lowie; ver el prefacio de Lowie (1949b:558 y ss.).
6. Estas investigaciones fueron resumidas por su autor en Dumézil (1949).
7. C. Lévi-Strauss, «Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental», en Sol Tax, ed., «Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the XXIXth Congress of Americanists» (Chicago: Ediciones de la Universidad de Chicago, 1952).
8. Es decir, dirigidos a determinar la ley de variación, en contradicción con el punto de vista aristotélico, que se preocupa sobre todo de las correlaciones inductivas; para esta distinción, fundamental para el análisis estructural, ver Lewin (1935).
9. En conexión con el enfoque de este trabajo, ver particularmente Mead (1949).

## Referencias

Bateson, G.: *Naven.* Cambridge: At the University Press, 1936.

Berndt, R. A.: *Kunapipi.* New York: International Universities Press, 1951.

Bernot, L., y Blancard, R.: «Nouville: Un village français». MS. UNESCO.

Bidney, D.: Review of White, L. A. *The Science of Culture*, en *American Anthropologist*, LII, n.º 4, Part. 1:518-519, 1950.

Boas, F.: *Handbook of American Indian Languages* (ed.). (Bureau of American Ethnology Bull, 40 [1908], Part. I) Washington, D.C.: Government Printing Office, 1911.

Bohr, N.: «Natural Philosophy and Human Culture», *Nature*, CXLIII, 268-272, 1939.

Brand, C. S.: «On Joking Relationships». *American Anthropologist*, L:160-161, 1948.

Cushing, F. H.: «Outlines of Zuñi Creation Myths». En *Bureau of American Ethnology, 13th Annual Report, 1891-1892*, pp. 325-447. Washington, D.C.: Government Printing Office, 1896.

*Zuñi Breadstuff.* («Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation», Vol. VIII.) New York, 1920.

Dahlberg, G.: *Mathematical Methods for Population Genetics.* London and New York: Interscience Publishers, 1948.

Davis, K.: «Intermarriage in Caste Societies», *American Anthropologist*, XLIII:378-395, 1941.

*The Development of the City in Society: Proceedings of the Ist Conference on Long Term Social Trends, Social Science Research Council*, 1947.

Dumézil, G.: *Loki.* Paris: G.P. Maisonneuve, 1948.

*L'héritage indo-européen à Rome.* Paris: Gallimard, 1949.

Durkheim, É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* («Bibliothèque de philosophie contemporaine.») Paris: F. Alcan, 1912.

Durkheim, É., y Mauss, M.: «De quelques formes primitives de classification: Contribution à l'étude des représentations collectives.» *L'année sociologique*, VI:1-72, 1901-1902.

Eggan, F.: «Historical Changes in the Choctaw Kinship System», *American Anthropologist*, XXXIX:34-52, 1937a.

*Social Anthropology of North American Tribes* (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1937b.

# Victor W. Turner
# 1920-1983

## Antecedentes

Victor Turner vivió en una época fructífera de la antropología y, durante mucho tiempo, se mantuvo en el primer puesto. Su educación en la universidad de Londres le permitió ir a la universidad de Manchester, donde Max Gluckman había fundado un nuevo departamento de antropología. Al cabo de muy poco tiempo, este departamento consiguió prestigio como uno de los mejores lugares donde estudiar.

Como muchos otros miembros de este departamento, Turner siguió la ruta de «Rhodes-Livingstone». El instituto Rhodes-Livingstone lo estableció el Gobierno colonial británico en los años 40 y 50 en Lusaka, en lo que hoy se conoce como Zambia. La idea del «gobierno indirecto» fue un principio importante que aportó luz al colonialismo británico en aquel momento, y un número de antropólogos, muchos de ellos influyentes, trabajaron en el área: Max Gluckman, Elisabeth Colson, Clyde Mithcell, John Barnes, Theo van Velson y Victor Turner.

Turner era un escocés, nacido en Glasgow. Se casó con Edith Brocklesby Davis en 1943 cuando terminó su graduación en Manchester en 1955, trabajó, junto con otros, en ese departamento.

En 1961-1962, mientras era becario en el Institute for Advanced Study in the Behavioral Sciences en Stanford, Turner empezó a pensar en la idea de ir a Estados Unidos. En 1964, se decidió. Durante cuatro años, trabajó como profesor en

Cornell; después se fue de la Universidad de Chicago en 1968 y, en 1977, fue a la universidad de Virginia, en Charlottesville, donde murió de un ataque cardiaco en diciembre de 1983.

La esquela necrológica de Turner, que escribió la antropóloga Mary Douglas, en RAIN, en la hoja informativa del Instituto Real de Antropología, señalaba que el trabajo de Turner se había centrado en cuatro ideas: 1) los significados rituales son códigos de significados sociales; 2) tales códigos rituales tienen influencias inmensas en la mente; 3) lo que se puede llamar «drama social», es decir, modelos repetitivos de actividades; y 4) lo que llamó «liminalidad», la forma en que mucha gente sobrepasa las limitaciones que establecen sus sociedades.

Vic Turner era una parte integral de la antropología británica y, sólo poco tiempo después, de la antropología norteamericana. Su trabajo de campo sobre los ndembu es un clásico. Esta experiencia le dió la clase de epicentro que irradian las ideas fértiles. A su vez, lo que hizo con estas ideas le dió un epicentro importante para la antropología simbólica. Sus estudios sobre el ritual y su interés permanente sobre la vida mental de muchas culturas, le ha puesto en una posición central en el pensamiento antropológico.

## Introducción

La antropología ha estado durante mucho tiempo interesada en la naturaleza de la estructura social y su relación con el individuo. Los trabajos de Spencer y Durkheim ilustran la importancia del problema en el pensamiento antropológico. Spencer utilizó el término superorgánico para describir su punto de vista de esta relación, y Durkheim utilizó el concepto de solidaridad. Ambos autores vivieron en una época o lugar donde el concepto de cultura no se utilizaba. Dos palabras que utilizaba Turner, liminalidad y communitas, hacen que volvamos al problema de la relación entre el individuo y la estructura social. La comprensión de estas dos palabras nos aporta una idea del planteamiento de Turner de la antropología.

Turner empezó siguiendo la posición de van Gennep, de que un rito de paso acompaña cada uno de los nuevos status que se adquieren por razones culturales o por la edad. Un rito de paso es un proceso tripartito que incluye: 1) la separación del individuo de uno de sus status sociales previos, 2) el limen o fase del umbral y 3) la reagrupación del individuo en un nuevo status. La «liminalidad», el segundo paso, es un estado experimentado por el individuo durante un rito de paso. Es una condición de no ser miembro completo de un status. Durante el paso liminal de moverse de una posición social a la siguiente, el individuo se encuentra separado de su status anterior, pero no es una parte completa del siguiente. La liminalidad, nos dice Turner, desarrolla la communitas.

Turner acepta la definición de Merton de la estructura social como «disposiciones modeladas». Estas disposiciones, de acuerdo con Turner, no tienen sentido sin la communitas. La «communitas» es la perspectiva ideal de una cultura, o como lo dice Turner, un enfoque «edénico» de la sociedad. La acción social está dirigida a la consecución de este objetivo utópico. La liminalidad prepara al individuo para la comunidad. Cuando el individuo se convierte en un miembro pleno de su status en el último estado del rito de paso, ha absorbido la communitas y es capaz de participar plenamente en la acción social. Ha aprendido los aspectos edénicos de su nuevo status a través del proceso de la liminalidad. Finalmente, «societas» (o sociedad), es el proceso que engloba la estructura social y la communitas.

La estrategia de Turner consiste en enfocar la sociedad no sólo como una estructura social, como lo hacen Radcliffe-Brown o Lévi-Strauss, sino como si fuera algo más, principalmente la combinación de lo estructural y lo ideológico. Su punto de encuentro en el proceso, lo liminal, sitúa el compromiso del individuo en la communitas. Es, por supuesto, la dedicación a la communitas, lo que le da dirección a la estructura social, que le permite funcionar. Lo interesante de los argumentos de Turner es que, como Spencer o Durkheim, él no utiliza el concepto de cultura. Turner nos dice que sin lo cultural, el aspecto estructural-social de la sociedad no se puede poner en práctica. Es la «communitas», tal como está incorporada en el individuo, lo que le da una dirección a la estructura social. Este es un punto que vale la pena recordar siempre.

# 28. Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas[1] *

Este capítulo trata del estudio de una modalidad de la interrelación social que he llamado «communitas» en mi libro *The Ritual Process* y que opongo al concepto de la estructura social. Communitas es un hecho de la experiencia de cada uno; aún así, no la han considerado los científicos sociales como un objeto de estudio acreditado o coherente. Es, sin embargo, central para la religión, literatura, drama y arte, y sus indicios se pueden encontrar profundamente arraigados en la ley, ética, familia e incluso en economía. Se puede observar en los ritos tribales de paso, en los movimientos milenarios, en los monasterios, en la contracultura, y en incontables ocasiones informales. En este capítulo intentaré definir más explícitamente lo que quiero decir por «communitas» y por «estructura». Es necesario decir algo acerca de la clase de fenómeno cultural que me sorprendió en esta búsqueda de la communitas. Tres aspectos culturales parecen ser adecuados para los símbolos rituales y las creencias de tipo no social-estructural. Se pueden describir como liminalidad, intrusismo e inferioridad estructural.

La liminalidad es un término que se ha tomado de la formulación de *rites de passage* de Arnold van Gennep, que acompañan cada cambio de estado o posición social, o ciertos estados de la edad. Están marcados por tres fases: separación, margen, o limen, el nombre latino para umbral, que da idea de la gran importancia de los umbrales, reales o simbólicos, en la mitad de los ritos, aunque *cunicular*, «estar en un tunel», describiría mejor la calidad de esta fase en muchos

* Reimpreso de Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974). Copyright Victor Turner y el editor. [Primera lectura realizada en la conferencia de Dartmouth College sobre Mito y Ritual. Agosto de 1967, y publicado en primer lugar y revisado en *Worship* 46 (agosto-sept. 1972): 390-412; (oct.):432-494.]

casos, su naturaleza oculta, su misteriosa oscuridad algunas veces, y la vuelta a la agregación.

La primera fase, la separación, conlleva la conducta simbólica, que significa la separación del individuo o del grupo a partir de un punto fijado con anterioridad en la estructura social o de un grupo establecido de condiciones culturales, «un estado». Durante el período liminal intermedio, el estado del sujeto ritual, es decir, el «pasajero» o «liminal», es ambiguo, ni aquí ni allí, en medio y entre todos los puntos fijos de clasificación; pasa por un dominio simbólico que tiene pocos o ninguno de los atributos de su estado pasado o futuro. En la tercera fase se consuma el paso, y el sujeto ritual, el neófito o principiante, vuelve a entrar en la estructura social, y a menudo, pero no siempre, en un nivel de status más alto. La degradación social sucede de la misma manera que la elevación. Los juicios militares y las ceremonias de excomunión crean y representan descensos, no elevaciones. Los rituales de excomunión se hacían en el nártex o pórtico de una iglesia, no en la nave o parte principal, de donde se explulsaba a los excomulgados simbólicamente. Pero, en la liminalidad, el simbolismo casi en todos los lugares indicaba que el primerizo (*initiare*, «empezar»), el novicio (*novus*, «nuevo», «fresco») o neófito (*νεος-φυτον*, «casi mayor») es estructuralmente si no físicamente invisible respecto a sus definiciones y clasificaciones de los estándares de cultura. Se le ha desposeído de los atributos exteriores de la posición estructural; se le ha apartado de los principales campos de la vida social en una casa de reclusión o campo, y reducido a la igualdad con sus compañeros principiantes, sin tener en cuenta sus status pre-rituales. Querría decir que es en la liminalidad donde emerge la communitas, si no como una expresión simultánea de sociabilidad, por lo menos con una forma cultural y normativa, enfatizando la igualdad y camaradería como normas, antes que generar communitas espontáneas y existenciales, aunque, por supuesto, la communitas espontánea emerge en muchos casos de una iniciación ritual prolongada.

A la vez que el estado de liminalidad de en medio-entre, existe un estado de intrusismo, que se refiere a la condición de estar fuera de los acuerdos estructurales de un sistema social dado permanentemente y por atribución, o estar apartado situacionalmente o temporalmente, apartarse voluntariamente de la conducta y status que ocupan los miembros de ese sistema. Estos intrusos incluirían, en culturas diferentes, los shamanes, los adivinos, los mediums, los sacerdotes, los que están recluidos monásticamente, los hippies, los vagabundos y los gitanos. Se tendrían que distinguir de los marginados, que son miembros, por atribución, opción, propia definición o realización, de dos o más grupos cuyas definiciones sociales y normas culturales son diferentes, e incluso opuestas, unas a las otras (ver Stonequist, Thomas y Znaniecki). Se podrían incluir los extranjeros emigrantes, los norteamericanos de segunda generación, las personas con origen étnico mezclado, los nuevos ricos, que son marginados móviles, los ricos venidos a menos, que son marginados móviles en dirección hacia abajo, emigrantes del campo a la ciudad y mujeres con un papel cambiado, no tradicional. Lo que es interesante acerca de los marginados es que ellos, a menudo, miran a su grupo de origen, el llamado grupo inferior, para la communitas, y al grupo más prestigioso en el que viven y en que aspiran a un status superior como su grupo estructural de

referencia. Algunas veces se convierten en críticos radicales de la estructura desde la perspectiva de la communitas; otras veces tienden a negar la ligazón efectivamente más cálida e igualitaria de la communitas. Normalmente, son personas muy conscientes y pueden producir un número desproporcionadamente alto de escritores, artistas y filósofos. El concepto de David Riesman de marginación «secreta», donde están las personas que fallan subjetivamente a la hora de sentir las identidades que se esperan de ellos, parece sobrepasar el concepto (1954:154). Los marginados, como los liminales, están también en medio y entre, pero al contrario que los liminales rituales, no tienen nada que les asegure una resolución estable de su ambigüedad. Los liminales rituales, a menudo, se mueven a un status superior, y, el hecho de que no tengan status temporalmente, es un «ritual», un «como si», o un despegue de «hacer creer» que viene dictado por los requisitos culturales.

El tercer aspecto importante de la cultura que le concierne al estudioso de la religión y el simbolismo es la «inferioridad estructural». Este tema también puede ser absoluto o relativo, permanente o pasajero. Especialmente en los sistemas de casta o clase de la estratificación social, nos encontramos con el problema del status inferior, de los proscritos, de los trabajadores no cualificados, los *harijan* y los pobres. Alrededor de los pobres se ha creado una mitología muy rica, así como el género «pastoral» de la literatura (de acuerdo con W. Empson); y en el arte y la religión, el campesino, el mendigo, el *harijan*, los «hijos de Dios» de Gandhi, los que son rechazados y despreciados en general, se les ha asignado la función simbólica de representar a la humanidad, sin cualificaciones o características de status. Aquí lo más bajo representa a los humanos; el caso extremo nos ayuda a ver cómo es el total. En muchas sociedades tribales o analfabetas, sin casi estratificaciones en las líneas de clase, la inferioridad estructural a menudo aparece como algo valioso, aunque el esfuerzo estructural esté opuesto dicotómicamente a la debilidad estructural. Por ejemplo, muchas sociedades africanas se han formado por extranjeros poderosos que han conquistado a los indígenas. Los invasores controlan el poder político, como el trono, el gobierno provincial y el cabeza de estado. Por otra parte, a los indígenas, a través de sus líderes, se les ha considerado como que tienen un poder místico sobre la fertilidad de la tierra y todo lo que hay sobre ella. Estos pueblos autóctonos tienen poder religioso, el «poder de los débiles», opuesto al poder jurídico-político de los fuertes, y representan la tierra no dividida opuesta al sistema político con su segmentación interna y jerarquías de autoridad. El modelo de un todo no diferenciado, cuyas unidades son seres humanos, se opone al sistema diferenciado, cuyas unidades son status y papeles, y donde la persona social se segmenta en posiciones dentro de una estructura. Esto nos recuerda esas nociones gnósticas de una «caída» no terrena en la que una «Forma Humana Divina» originalmente no dividida, se dividió en funciones contrarias, cada una incompletamente humana y dominadas por una sola tendencia, «intelecto», «deseo», «habilidad», etc., sin ningún balance armónico con las otras.

Un contraste similar se podría encontrar en sociedades basadas primariamente en parentesco, entre la línea *legal* «dura» de ascendencia, por parte materna o paterna, a través de la que pasan la autoridad, propiedad y posición social; y la parte de la familia «afectiva», «suave» por el padre de la llamada «afiliación

complementaria», la parte de la madre en los sistemas patriarcales, la parte del padre en los sistemas matriarcales. A esta *parte*, distinta de la *línea* legal, se le atribuye muchas veces poder místico sobre los bienes totales de una persona. Así, en muchas sociedades patriarcales, el hermano de la madre puede maldecir o bendecir al hijo de su hermana, pero no tiene poderes legales. En otras, la familia de la madre puede actuar como santuario contra la severidad del padre. Un hombre es, en cualquier caso, más claramente un individuo relacionado con su tipo de filiación complementaria, o lo que Meyer Fortes llama «el lado sumergido del descenso» (1949: 32) que lo que está con su familia lineal, para quien es un manojo de derechos jurídicos y obligaciones.

En este capítulo examinaré varios aspectos de la relación existente entre la liminalidad, el intrusismo y la inferioridad estructural, y mostraré algo de la relación dialectal entre communitas y estructura. Pero si vamos a decir que un proceso como la ritualización tiende a ocurrir frecuentemente en los intersticios o bordes de algo, tenemos que tener bastante claro lo que es ese algo. ¿Qué es la estructura social? La palabra estructura se utiliza comunmente en todas las ciencias analíticas, incluso en la geología, que es principalmente taxonómica o descriptiva. Evoca imágenes arquitectónicas, de casa que espera a sus habitantes, o puentes con puntales o pilotes; o podría evocar la imagen burocrática de mesas con agujeros de pájaros, siendo cada agujero un status, y algunos más importantes que otros.

Las ciencias sociales, como la biología, son en parte analíticas y en parte descriptivas; lo que tiene como resultado la amplia variación respecto al significado de estructura en el trabajo de los antropólogos y los sociólogos. Algunos consideran la estructura primariamente como una descripción de modelos repetidos de acción, es decir, de una uniformidad de acción u operación, de algo que podemos observar empíricamente y también medirlo. Este punto de vista, representado más claramente por el trabajo de Radcliffe-Brown y sus seguidores británicos, lo ha criticado severamente Lévi-Strauss, que mantiene que las estructuras sociales son «entidades independientes de la propia conciencia de los hombres (aunque de hecho gobiernan la existencia de los hombres)» (1963:121). Todo lo que se puede observar directamente en las sociedades, nos dice, son «series de expresiones, cada una parcial e incompleta, de la misma *estructura* subyacente, que reproducen en varias copias sin terminar nunca sus realidades». Lévi-Strauss nos dice que

> ...si la estructura se puede ver no será en el...nivel empírico, sino en uno más profundo, que antes no hemos observado; el de esas categorías inconscientes que tenemos la esperanza de alcanzar, al juntar dominios que, primero, parecen desconectados; por una parte, el sistema social como funciona realmente, y, por la otra, la forma en que, a través de sus mitos, sus representaciones rituales y religiosas, los hombres intentan esconder o justificar las discrepancias entre su sociedad y su imagen ideal que encubren [1960:53].

Critica a Radcliffe-Brown por su «ignorancia de las realidades escondidas» y por creer que la estructura pertenece al orden de la observación empírica, cuando de hecho está detrás de esto.

Pero no es con el concepto de estructura «social», realmente estructura cognitiva, con lo que me gustaría empezar este análisis. Ni tampoco quiero proponer el concepto de estructura como «categorías estadísticas», o considerar lo «estructural» como lo que Edmund Leach ha llamado «el resultado estadístico» de elecciones individuales múltiples. El punto de vista de Sartre de la estructura como «una dialéctica compleja de la libertad y la inercia» donde «la formación y mantenimiento de cada grupo es contingente de la libre unión de cada individuo en sus actividades comunes» (L. Rosen sobre Sartre en «Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre», 1971: 281) está más cerca de mi propia posición teórica, aunque no es lo que yo quiero decir cuando hablo de estructura. Lo que intento decir como estructura social aquí, y lo que se considera implícitamente como la estructura de orden social en muchas sociedades, no es un sistema de categorías inconscientes, sino que, dicho simplemente, con las palabras de Robert Mertonian, «los arreglos modelados de grupos de papeles, grupos de status y secuencias de status» conscientemente reconocidos y operativos regularmente en una sociedad dada. Están ligados con normas y sanciones legales y políticas. Por «grupos de papeles» Robert Merton designa «las acciones y relaciones que aparecen en un status social»; los «grupos de status» se refieren a una congruencia probable de varias posiciones ocupadas por un individuo; y las «secuencias de status» significan la sucesión probable de las posiciones ocupadas por el individuo a través del tiempo. Así, para mi, la liminalidad representa el punto medio de transición en una secuencia de status entre dos posiciones; el intrusismo se refiere a acciones y relaciones que no aparecen en un status social reconocido sino que se originan en el exterior de éste, mientras el status inferior se refiere al escalón más bajo en un sistema de estratificación social en que recompensas desiguales se ofrecen a posiciones diferenciadas funcionalmente. Un «sistema de clase», por ejemplo, sería un sistema de este tipo.

Sin duda, el concepto de Lévi-Strauss de la «estructura social inconsciente» como una estructura de relaciones entre los elementos del mito y los rituales, debemos tenerlos en cuenta cuando consideremos los fenómenos rituales liminales. Aquí tendremos que detenernos para considerar una vez más la diferencia entre estructura y communitas. Implícita o explícitamente, en las sociedades de todos los niveles de complejidad, hay un contraste entre la noción de sociedad como un sistema diferenciado, segmentado de posiciones estructurales, que pueden o no estar estructuradas en una jerarquía, y la sociedad como un todo homogéneo, no diferenciado. El primer modelo se aproxima al cuadro preliminar que he presentado como «estructura social». Aquí las unidades son status y papeles, no individuos humanos concretos. El individuo está segmentado en los papeles que hace. Aquí la unidad es lo que Radcliffe-Brown ha llamado la *persona*, la máscara del papel, no el individuo puro. El segundo modelo, communitas, a menudo aparece culturalmente como un estado edénico, paradisíaco, utópico o milenario, para cuya consecución se debería dirigir la acción religiosa o política, personal o colectiva. La sociedad se ve como una communitas de compañeros libres e iguales, de personas. «Societas» o la «sociedad», como todos la experimentamos, es un proceso que envuelve la estructura social y la communitas, separadamente y unida en proporciones variables.

Incluso donde no hay un relato mítico o pseudohistórico de tales asuntos, se deben realizar los rituales en lo que la conducta igualitaria y cooperativa es característica, y en lo que las distinciones seculares de rango, oficio y status están temporalmente en suspensión o consideradas como irrelevantes. En estas ocasiones rituales, los antropólogos que previamente, de las observaciones repetidas de la conducta y entrevistas con los informadores en situaciones no rituales, han construido un modelo de la estructura socioeconómica, no pueden dejar de observar cómo las personas profundamente divididas una de la otra en el mundo secular o no religioso, sin embargo en ciertas situaciones rituales cooperan conjuntamente para asegurar lo que se cree el mantenimiento de un orden cósmico que supera las contradicciones y conflictos inherentes en el sistema social mundano. Aquí tenemos un modelo de communitas no establecido, un modelo operacional. Prácticamente todos los rituales de cualquier longitud y complejidad representan un pasaje de una posición, constelación o dominio de una estructura a otra. Respecto a esto, debe decirse que poseen «estructura temporal» y que están dominados por la noción de tiempo.

Pero, al pasar de estructura a estructura, muchos rituales pasan por la communitas. Communitas siempre ha sido considerada o representada por los actores como una condición atemporal, un eterno ahora, como un «momento dentro y fuera del tiempo», o como un estado al que no se puede aplicar el punto de vista estructural. Frecuentemente, este es el carácter de por lo menos, parte de los períodos de reclusión que se han encontrado en muchos ritos de iniciación prolongados. También sucede, lo he observado, en los viajes de peregrinaje de muchas religiones. En la reclusión ritual, por ejemplo, un día es el mismo que otro durante semanas. Los novicios en iniciaciones tribales se despiertan y se acuestan a ciertas horas, a menudo al salir o ponerse el sol, como la vida monástica en el cristianismo o el budismo. Reciben instrucción en la ciencia tribal o en cantar y bailar, de los más mayores o adeptos, al mismo tiempo. Durante el resto del día, deben cazar o hacer trabajos rutinarios, con la supervisión de los más mayores. Cada día es, en cierto sentido, el mismo día, un mandato largo o repetido. Así, la reclusión y la liminalidad pueden tener lo que Eliade llama «una época de maravillas». Figuras enmascaradas, representando a los dioses, antepasados o poderes telúricos les pueden parecer a los novicios o neófitos formas grotescas, mostruosas o maravillosas. A menudo, pero no siempre, se recitan los mitos explicando el origen, atributos y conducta de esos habitantes extraños y sagrados de la liminalidad. De nuevo, tal vez se enseñen los objetos sagrados a los novicios. Puede que sean bastante simples en su forma, como el hueso, peonza, pelota, tambor, manzanas, espejo, abanico y vellón de lana que está expuesto en los misterios eleusinos menores de Atenas. Tales objetos sagrados, individualmente o en distintas combinaciones, pueden ser el fundamento de las interpretaciones hermenéuticas o religiosas, algunas veces como mitos, algunas veces como expresiones gnómicas tan enigmáticas como los símbolos visibles que intentan explicar. Estos símbolos, visuales y orales, operan culturalmente como mnemotecnia, o como los ingenieros de telecomunicaciones no podrían pensar, como «recipientes de almacenamiento» de información, no acerca de técnicas pragmáticas, sino acerca de cosmologías, valores y axiomas culturales, ya que el

conocimento profundo de una sociedad se transmite de una generación a otra. Esta técnica, en el lugar de «un lugar que no es un lugar, y de un tiempo que no es un tiempo», como el folclorista y sociólogo galés Alwyn Rees me describió el contexto de la expresión céltica-barda, es la más necesaria en las culturas sin escritura, donde todo el depósito cultural se tiene que transmitir a través del diálogo o por la observación repetida de modelos y artefactos de conducta estandarizados. Me estoy empezando a preguntar si no es la estructuración de los elementos no funcionales en los modelos del mito y el ritual lo que preserva tales elementos a través de los siglos, hasta que encuentran un medio socioeconómico en el que se puedan convertir en funcionales de nuevo —como el repetido Cruzob en la organización social precolombina maya en Quintana Roo durante la guerra de las castas en el Yucatán del siglo XIX, descrito por Nelson Reed en su excitante libro *The caste War of Yucatan.* Situaciones liminales son las ocasiones en que una sociedad *toma consciencia de ella misma,* o mejor donde, en un intervalo entre su incumbencia de posiciones fijas específicas, los miembros de esta sociedad pueden obtener una aproximación, aunque sea limitada, al punto de vista global del lugar del hombre en el cosmos y su relación con otras clases de entidades visibles e invisibles. También en el mito y el ritual, un trayecto experimentado individual puede aprender el modelo total de las relaciones sociales que están incluidas en su transición y cómo esta cambia. Puede también aprender la estructura social en la communitas. Este punto de vista no depende de la enseñanza explícita, en las explicaciones verbales. En muchas sociedades parece que sea bastante el que los neófitos aprendan a ser conscientes de las múltiples relaciones que existen entre lo *sacro* y otros aspectos de su cultura, o que aprendan de las posiciones de los símbolos sagrados en una estructura de relaciones —los que están arriba, los que están abajo; los que están a la izquierda, los que están a la derecha; los que están dentro, los que están fuera; o a partir de sus atributos más destacados, como el sexo, color, textura, densidad, temperatura, como los aspectos críticos del cosmos y la sociedad están interrelacionados y la jerarquía de estos modos de interrelación. Los neófitos pueden aprender lo que Lévi-Strauss llama los «códigos sensoriales», que están por debajo de los detalles del mito y el ritual y los homólogos entre los sucesos y los objetos descritos en códigos diferentes, visuales, auditivos y del tacto. El medio aquí es el mensaje, y el medio no es verbal, aunque a menudo está meticulosamente estructurado.

Se puede observar de todo esto que hay una cierta inadecuación en el contraste que he trazado entre los conceptos «estructura» y «communitas». Claramente, la situación liminal de la communitas está envuelta en una estructura de cierto tipo. Pero esta no es una estructura social con el sentido que le da Radcliffe-Brown, sino una de símbolos e ideas, una estructura de instrucción. No es difícil detectar una estructura de Lévi-Strauss, una manera de inscribir en las mentalidades de los neófitos reglas generativas, códigos, y medidas con lo que pueden manipular los símbolos del discurso y la cultura para darles cierto grado de inteligibilidad sobre una experiencia que perpetuamente deja atrás las posibilidades de la expresión lingüística y cultural. En esto, podemos encontrar lo que Lévi-Strauss llamaría «una lógica concreta», y detrás de esto hay, de nuevo, una estructura fundamental de la mentalidad humana o incluso del mismo cerebro

humano. Para implantar esta estructura instruccional en la mente de los neófitos, parece ser necesario que tienen que dejar atrás los atributos estructurales en el sentido social, legal o político del término. Las sociedades más simples parecen pensar que una persona que no tenga temporalmente status, propiedad, rango u oficio, puede recibir la gnosis tribal o sabiduría oculta, que de hecho es el conocimiento de lo que la gente de la tribu considera como la estructura profunda de la cultura y, sin lugar a dudas, del universo. El contenido de tal conocimiento, por supuesto depende del grado de desarrollo científico y técnico, pero como argumenta Lévi-Strauss, la estructura mental «salvaje» que se puede separar del argumento palpable de lo que muchas veces nos parece modos curiosos de la representación simbólica, es idéntica a nuestra propia estructura mental. Mantiene que compartimos con los hombres primitivos los mismos hábitos mentales de pensamiento en términos de discriminaciones binarias u oposiciones; como ellos, también, tenemos reglas, incluyendo las reglas estructurales profundas, que gobiernan la combinación, segregación, mediación y transformación de las ideas y relaciones.

Los hombres que están trabajando en la estructura juridico-política, pública y consciente, no pueden planear y especular con las combinaciones y oposiciones del pensamiento; están demasiado crucialmente envueltos en las combinaciones y oposiciones de la estructura y estratificación social y política. Están en el calor de la batalla, en la arena, compitiendo en su oficio, participando en los feudos, facciones y coaliciones. Estas preocupaciones conllevan efectos tales como la ansiedad, agresión, envidia, miedo, regocijo, un fluir de emociones que no provoca ningún reflejo no racional ni prudente. Pero, en la liminalidad ritual, se sitúan, por decirlo así, fuera del sistema total y sus conflictos; transitoriamente se convierten en hombres aparte, y es sorprendente cómo el término «sagrado» se puede traducir por «estar aparte» o «a un lado», en varias sociedades. Si el ganarse la vida y esforzarse en ello, a pesar de la estructura social, se puede llamar «el pan», entonces el hombre no vive «sólo de pan».

La vida como una serie y estructura de las incumbencias de status, inhibe la plena utilización de las capacidades humanas, o, como lo hubiera dicho Karl Marx, siguiendo la idea de San Agustín, «los poderes que duermen en el hombre». Estoy pensando en las *rationes seminales* de Agustín, «las razones seminales», implantadas en el universo creado al comienzo y que se ha dejado que siguieran avanzando a través de la historia. Tanto Agustín como Marx favorecieron las metáforas orgánicas para el movimiento social, vistas en términos de desarrollo y crecimiento. Así, para Marx, un nuevo orden social «crece» en la «matriz» de los viejos y ha sido «entregado» por la «matrona», la fuerza.

Las sociedades analfabetas, excepto en la necesidad de la supervivencia, le conceden poco tiempo al ocio. Así, es sólo por la autorización ritual, actuando por la autoridad legítima conferida a aquellos que operan el círculo ritual, que los hombres y mujeres pueden aparecer en otro contexto que no sea el de sus posiciones estructurales de cada día en la familia, el linaje, el clan y el liderazgo. En estas situaciones, como los periodos liminales de los más importantes *rites de passage*, los «pasajeros» y la «multitud» tienen libertad, bajo la exigencia ritual, de contemplar por un momento los misterios que confrontan a todos los hom-

bres, las dificultades que rodean peculiarmente su propia sociedad, sus problemas personales y las formas en que sus predecesores más inteligentes han buscado ordenar, explicar, dar una explicación, esconder o enmascarar (esconder y enmascarar son diferentes, el primero es ocultar, el segundo es imponer las características de una interpretación estandarizada) estos misterios o dificultades. En la liminalidad reside el gérmen no sólo de la *askesis*, disciplina y misticismo religioso, sino también de la filosofía y de la ciencia pura. Sin lugar a dudas, filósofos griegos como Platón y Pitágoras se sabe que estuvieron unidos a cultos esotéricos.

Me gustaría dejar claro ahora que me estoy refiriendo no a las expresiones conductistas espontáneas de la communitas, como el compañerismo que podemos encontrar en muchas situaciones sociales marginales y transitorias seculares, como puede ser un pub inglés, una «buena» fiesta que es distinta de una fiesta «de etiqueta», el «club A. M. ocho-diecisiete» en un tren suburbano de viajeros, un grupo de viajeros jugando en un viaje por el océano, o, hablando más seriamente, en algunos encuentros religiosos, una «sentada», «querer», «estar», o más dramáticamente, las «naciones» de Woodstock o de la isla de Wight. Mi punto principal aquí son las expresiones culturales —por tanto institucionalizadas—, de la communitas, la communitas vista desde la perspectiva de la estructura, o incorporada en ella como un dominio o enclave potencialmente peligroso pero, a pesar de todo, vitalizante.

Communitas es, existencialmente hablando y en sus orígenes, puramente espontánea y auto-generativa[2]. El viento de la communitas existencial «sopla donde se oye». Está esencialmente opuesto a la estructura, como la nada está opuesta a la materia. Así, incluso cuando la communitas se convierte en normativa, sus expresiones religiosas están señaladas con reglas y prohibiciones, que actúan como el contenedor de un isótopo peligrosamente radiactivo. Aún así, la exposición o inmersión en la communitas parece ser un requisito humano social indispensable. La gente necesita, y necesitar no es una palabra mala, quitarse las máscaras, las capas, las vestimentas y las insignias de status de vez en cuando, incluso aunque sea para ponerse las máscaras liberadoras de la mascarada liminal. Pero esto lo hacen libremente. Y aquí me gustaría señalar la ligazón que existe entre la communitas, la liminalidad y el status inferior. A menudo se cree que las castas y clases inferiores en las sociedades estratificadas exhiben la mayor urgencia e involuntariedad del comportamiento. Esto puede ser o no empíricamente cierto; pero, de cualquier forma, una creencia persistente se ve sostenida más firmemente quizás por las personas de posiciones intermedias, sobre las que las presiones estructurales sobre la norma son mayores, aunque, secretamente, envidian o incluso critican abiertamente la conducta de esos grupos y clases menos reprimidos normativamente y que se sitúan en la escala del status en la posición más elevada o más inferior. Los que llevarían al máximo la communitas, a menudo empiezan por minimizar o incluso eliminar las marcas externas del rango como, por ejemplo, Tolstoi y Gandhi intentaron hacer con su propia persona. En otras palabras, se aproximan en el vestir y en la conducta a la condición de los pobres. Estos signos de indigencia incluyen el llevar vestimentas simples o baratas, o llevar la ropa de un campesino o de un trabajador. Algunos irían más lejos e intentarían expresar el carácter natural como opuesto al cultural

de la communitas, incluso cuando «natural» aquí, por supuesto, sea una definición cultural; dejan crecer sus uñas y cabello y no se lavan, como fue el caso de ciertos santos cristianos y hombres sagrados hindúes o musulmanes. Pero, ya que el hombre es un animal cultural, la misma naturaleza se convierte en un símbolo cultural para lo que es esencialmente una necesidad social humana, la necesidad de estar juntos con los compañeros y no aislados en células estructurales. Un modo de vestir «natural» o «simple», o incluso no ir vestido en algunos casos, nos señala que se desea aproximarse a lo básico o meramente humano, como contra lo específico estructuralmente por el status o clase.

Un ejemplo de estos aspirantes a la communitas pura, podría incluir: los frailes mendicantes de la Edad Media, especialmente los de las órdenes franciscanas y carmelitas, por ejemplo, cuyos miembros no podían tener posesiones, no sólo personales, sino tampoco en común, así que tenían que subsistir mendigando e iban peor vestidos que los mendigos; algunos santos católicos modernos, como San Benedicto Labre, el palmero (m. 1783), de quien se decía que siempre iba cubierto de bichos cuando viajaba sin cesar y silenciosamente por los caminos de peregrinaje de Europa; se pueden encontrar cualidades parecidas de pobreza y mendicidad en los hombres sagrados hindúes, musulmanes y sijs de India y Oriente Medio, algunos de los cuales ni siquiera llevaban ropas; en América, hoy en día, tenemos los pueblos de la contracultura, quienes llevan el cabello largo, barba como los hombres sagrados de Oriente y visten de varias maneras, desde las ropas de un pobre de la ciudad, hasta las vestimentas de los grupos rurales y étnicos menos privilegiados, como los amerindios y los mexicanos. Fueron tan críticos algunos hippies, no hace mucho, sobre los principios subyacentes de la estructura que habían rechazado, que incluso rechazaron por su forma de vestir, el criterio dominante norteamericano de la virilidad y la agresividad en el medio competitivo de los negocios: llevaban collares, brazaletes y pendientes; así igualmente «el poder de la flor», en los últimos años de la década de los 60, se opuso al esfuerzo militar y a la agresividad en los negocios. Respecto a esto, comparten su pensamiento con los santos Vīraśaiva del sur de la India medieval. Mi colega A. K. Ramanujan ha traducido recientemente algunos poemas de la lengua kannada, conocidos como vacanas, los cuales, en su protesta contra las dicotomías estructurales tradicionales en el hinduísmo ortodoxo, rechazan las diferencias entre el hombre y la mujer, y piensan que son superficiales...

No hay duda de que, desde la perspectiva de los beneficiados en las posiciones de mando o mantenimiento en la estructura, la communitas —incluso cuando se convierte en normativa— representa un gran peligro; y, para todos aquellos, incluyendo los líderes políticos, que pasan la mayor parte de su vida desempeñando un papel estructural, hacerlo también representa una tentación. ¿Quién no quiere realmente derrumbar esa vieja armadura plateada? Esta situación se ejemplificó dramáticamente en los primeros tiempos de la orden de los franciscanos. Debido a que muchos se apresuraron a unirse a la orden de San Francisco, el reclutamiento del clero secular disminuyó drásticamente, y los obispos italianos se quejaban de que no podían mantener la disciplina eclesiástica cuando sus diócesis se estaban llenando de lo que ellos consideraban una caterva de mendigos. En el último cuarto del siglo XIII, el papa Nicolás III decretó que la

orden modificara su regla respecto al abandono de toda propiedad. De este modo, lo que era una amenaza comunitaria para la estructura jurídica de la Iglesia, se ha convertido en una ventaja ya que la doctrina de la pobreza ha dejado una huella permanente en el catolicismo, lo que ha actuado como una revisión constante del derecho romano, con su gran compromiso con las estructuras políticas y económicas.

La liminalidad, entonces, a menudo recurre a la pobreza para su repertorio de símbolos, particularmente para sus símbolos de relación social. Similarmente, como hemos visto, los intrusos voluntarios de nuestra sociedad, particularmente los que viven en comunas rurales voluntariamente hoy en dia, también adoptan el vocabulario simbólico de la pobreza y la indigencia. Tanto las órdenes mendicantes como la contracultura de hoy en día, se parecen a otro fenómeno social que ha suscitado un gran interés entre los antropólogos y los historiadores. Me refiero a la clase de movimientos religiosos, que han aparecido en toda la historia y que venían de una zona geográfica amplia, que se han descrito como «entusiástas», «heréticos», «milenarios», «revitalizantes», «nativísticos», «mesiánicos» y «separatistas», citando sólo unos cuantos de los términos que los teólogos, historiadores y científicos sociales han utilizado para referirse a ellos. No entraré en el problema de ofrecer una taxonomía adecuada para estos movimientos, sino que me contentaré con mencionar unos cuantos de sus atributos, que parecen muy similares a aquellos de 1) la liminalidad ritual en las sociedades tribales, 2) la mendicidad religiosa, y 3) la contracultura. En primer lugar, es común entre los miembros de estos movimientos el que renuncien a todas sus propiedades o que sus propiedades sean de la comunidad. Se tiene constancia de la destrucción de toda la propiedad, efectuándola los miembros de movimientos religiosos, bajo las órdenes de sus líderes proféticos. La razón de esto, creo, es que en muchas sociedades, las diferencias en la propiedad corresponden a la diferencia de status, o también en las sociedades más simples sin status, se relaciona con la segmentación de los grupos corporativistas. Terminar con la propiedad o reunirla es erigir las líneas de la división estructural que, en la vida normal, impiden que el hombre entre en la communitas.

Similarmente, la institución del matrimonio, la base de la familia, una célula básica de la estructura social en muchas culturas, también es atacada en muchos movimientos religiosos. Algunos buscan reemplazarla por lo que Lewis Morgan llamaría «promiscuidad primitiva» o por varias formas de «matrimonio en grupo». Algunas veces, se mantiene esto para demostrar el triunfo del amor sobre los celos. En otros movimientos, por el contrario, el celibato es la regla y la relación entre los sexos se convierte en una gran extensión de la consideración de ser hermanos. Así, algunos movimientos religiosos se parecen a órdenes religiosas, ya que se abstienen de la actividad sexual, mientras que otros se parecen a algunos grupos de hippies en que no hacen caso al exclusivismo sexual. Ambas actitudes respecto a la sexualidad intentan homogenizar el grupo al «liquidar» sus divisiones estructurales. En sociedades tribales, también hay abundante evidencia etnográfica para atestiguar que hay una interdicción en las relaciones sexuales durante los períodos liminales en los mayores *rites de passage*. Algunas veces, también en estas ceremonias, a los episodios de licencia sexual le siguen otros de abstinen-

cia; en otras palabras, se utilizan ambos modos antitéticos de representar la destrucción del matrimonio monógamo[3].

Para terminar brevemente, parece tener más sentido si consideramos la sexualidad no tanto como la fuente primordial de la sociabilidad, y la sociabilidad como una líbido neutralizada, sino como la expresión, en sus varias modalidades, de la comunidad o la estructura. La sexualidad, como instinto biológico, está cultural y así simbólicamente manipulado para expresar una u otra de esas grandes dimensiones de la sociabilidad. Así, se convierte en un medio para fines sociales, casi como un fin para el que los medios sociales son artificiales. Aunque la estructura enfatiza, e incluso exagera las diferencias biológicas entre los sexos, respecto al vestir, decoración y conducta, la communitas trata de disminuir estas diferencias. Así, en muchas iniciaciones tribales, donde ambos sexos aparecen como neófitos, los hombres y mujeres, niños y niñas, se visten igual y se comportan similarmente en la situación liminal. Después, las costumbres los segregan y marcan las diferencias sexuales cuando vuelven al orden estructural. En los movimientos religiosos, en algunos de los ritos críticos de incorporación, como lo son el bautismo por inmersión, los neófitos femeninos y masculinos o catecúmenos deben llevar el mismo tipo de ropas, una ropa que a menudo esconde las diferencias sexuales, como entre uno de los vástagos del culto de Bwiti de Gabon, como lo describió James Fernandez. Todavía hoy es algo común el escuchar en una conversación emplazada en situaciones dominadas por los valores estructurales, o de clase media, comentarios sobre los hippies como: «¿Cómo puede saberse si es chico o chica? Todos llevan el cabello largo y visten igual.»

Sin lugar a dudas, la semejanza en la apariencia entre chicos y chicas no significa necesariamente la desaparición de la atracción sexual entre ellos. No hay nada que nos sugiera que los miembros de una cultura alternativa son menos atractivos sexualmente que sus compañeros «correctos». Pero la sexualidad, quizá algunas veces en las formas «perversas polimorfas» que recomienda Norman Brown y alabadas por Allen Ginsberg, parecen considerarse aquí como una manera de realzar la inclusividad de la communitas, como una forma de ampliar el entendimiento mutuo. Este medio se opone positivamente a que tengan carácter exclusivo ciertas uniones estructurales, como son el matrimonio y la unilinealidad.

Las muchas características que estos movimientos religiosos entusiastas comparten con la situación liminal en los sistemas rituales tradicionales sugieren que esos movimientos también poseen una cualidad liminal. Pero su liminalidad no está institucionalizada y predeterminada. Mejor haríamos considerándola como espontáneamente generada en una situación de cambio radical de estructura; lo que Parsons, siguiendo lo que dice Weber, llama la «ruptura profética», cuando aparentemente los principios sociales fundamentales pierden su eficacia anterior, su capacidad para operar como axiomas de la conducta social, y emergen nuevas formas de organización social, primero para cortar transversalmente y, después, para reemplazar los tradicionales. La religión y el ritual, como todos saben, a menudo sostienen la legitimidad de los sistemas social y político o aportan los símbolos con los que se expresa vitalmente esta legitimidad; así que, cuando la legitimidad de las relaciones sociales cardinales se impugna, el sistema simbólico

ritual, que intenta reforzar estas relaciones, ya no convence. Es en este limbo de la estructura que los movimientos religiosos, guiados por profetas carismáticos, reafirman poderosamente los valores de la communitas; a menudo lo hacen de manera extrema y antinómica.

El primer ímpetu, sin embargo, pronto consigue su apogeo y pierde su fuerza; como nos dice Weber, «el *carisma* se convierte en rutina» y las formas espontáneas de la communitas se convierten en estructura institucionalizada, o se convierte en rutina, a menudo en forma de un ritual. Lo que el profeta y sus seguidores hicieron realmente se convierte en un modelo conductista que se representa de forma litúrgica estereotipada y selectiva. La estructura ritual tiene dos aspectos importantes: por una parte, los hechos históricos del profeta y sus compañeros más próximos se convierten en historia sagrada, impregnada de los elementos míticos, tan típicos de la liminalidad, lo que le hace cada vez más resistente a la crítica y a la revisión y se consolida en una estructura en el sentido que le da Lévi-Strauss, como las oposiciones binarias se colocan y acentúan entre las ocasiones cruciales, los individuos, los grupos, los tipos de comportamiento, los períodos de tiempo, etc...; por otra parte, tanto los hechos del fundador y sus puntos de vista y sus mensajes consiguen la cristalización en los objetos y actividades simbólicas de los rituales cíclicos y repetitivos. Ocurre sin duda que, en las religiones tribales, donde no existe historia religiosa escrita, los ritos cíclicos que parecen tan similares a los fenómenos naturales en su estabilidad y repetición, como el ciclo de las estaciones y los ciclos de la vida de los pájaros y animales, pueden haberse originado en épocas de crisis sociales, debido a las catástrofes provocadas por el hombre o por la naturaleza, según las previsiones y hechos idiosincráticos de los inspirados profetas o shamans.

La noción de Freud de la «obligación de la repetición», cualesquieran que sean sus causas, describe bastante bien el proceso por el cual las formas de inspiración que se han generado en algunas experiencias de la communitas, se han repetido en mímesis simbólica y se convierten en las formas rutinarias de la estructura. Los resultados de la «visión» se convierten en modelos o patrones de la conducta social repetida. A la palabra o acto que parecía remediar o enmendar los desórdenes sociales o personales, se le parece conceder un poder intrínseco, aislado de su contexto original y se repite formalmente en una expresión mágica. Un hecho creativo se convierte en un paradigma ético o ritual.

Voy a poner un ejemplo de mi experiencia en el campo. Entre los ndembu de Zambia, he podido decir las fechas aproximadas de la introducción de ciertos ritos a la caza y a ciertos sistemas de culto curativos que, aunque ahora comparten muchas de las propiedades de los ritos más tradicionales, sin embargo, tienen su origen en cierta fase turbulenta de la historia de los ndembu. Aquí, la amenaza externa parece intensificar el sentimiento de unidad de los ndembu. Por ejemplo, el culto de los cazadores de Wuyang y el culto curativo Chihamba, en sus narraciones y simbolismos, se refieren sin duda al impacto traumático de la trata de esclavos del siglo XIX en los hostigados y perseguidos ndembu; el culto Tukuka, que se ha introducido recientemente, que se caracteriza por el temblor histérico y el concepto de posesión por un extraño, sin duda los espíritus europeos, contrasta notablemente con la dignidad apolínea y reserva de muchas de las actuaciones

rituales tradicionales. Estos rituales, sin embargo, a pesar de sus diferencias, nos hacen ver a los ndembu como una communitas de sufridores dependientes unos de los otros.

No es sólo entre los ndembu, sino también en la historia de muchas de las grandes religiones, donde vemos la crisis que separa la communitas y la forma manifiesta de tal communitas que es la que, subsecuentemente, refuerza una antigua estructura o la reemplaza por una nueva. Varios movimientos de reforma dentro de la iglesia católica, la misma reforma protestante, sin mencionar los innumerables movimientos evangélicos y evangelistas en todo el mundo cristiano, son testigos de ello. En el islam, los movimientos de reforma sufismo y sanusi que tuvieron lugar entre los beduinos y los beréberes, son un ejemplo de los muchos que hay. Los muchos intentos que se han producido en el hinduísmo para liquidar la estructura de casta desde el budismo, el jainismo y el lingayatismo y los santos virasaivs hasta el gandinismo, sin mencionar las religiones sincréticas hindu-islámicas, como el sijismo, son algunos ejemplos más.

Menciono esta correlación entre crisis, communitas y la génesis de la religión principalmente porque muy a menudo los sociólogos y antropólogos mantienen que «lo social» es siempre idéntico a lo «socioestructural», el hombre no es más que un animal estructural y, consecuentemente, un *homo hierarchicus*. Así, la interrupción de un sistema social sólo puede tener como resultado la *anomie*, *angst*, y la fragmentación de la sociedad en una masa de individuos ansiosos y desorientados, con la tendencia, como lo habría dicho Durkheim, a tasas altas patológicamente, de suicidio. Porque si una sociedad no está estructurada, no es nada. Es menos frecuente ver que la disolución de las relaciones estructurales le puede dar a la communitas una oportunidad positiva.

Un ejemplo histórico reciente de esto es el «milagro de Dunkirk», cuando, de la destrucción de la organización formal de las fuerzas aliadas en 1940, surgió una organización informal, derivada del espíritu liberado de la communitas. El rescate de pequeños grupos de soldados por la tripulación de botes pequeños suscitó un espíritu de resistencia que se conoce generalmente como «el espíritu de Dunkirk». El trayecto general de las guerrillas contra las armadas formalmente reguladas y jerarquizadas en la historia reciente de China, Bolivia, Cuba y Vietnam podrían ser otros ejemplos. No estoy sugiriendo que no hay *anomie*, ni *angst*, ni alienación (para mencionar las tres «A» populares) en estas situaciones de cambio estructural drástico —no nos debemos sorprender o indignar porque en cualquier campo social, los procesos sociales contrarios puede que estén simultáneamente trabajando— sino que estoy sugiriendo que hay fuerzas positivas socialmente trabajando aquí también. La interrupción de la estructura puede ser una victoria de la communitas.

Durkheim, cuyo trabajo ha sido muy influyente en Gran Bretaña y Francia, a menudo es difícil comprender porque, en diferentes ocasiones utiliza el término «sociedad para representar, por una parte, un grupo de máximas y normas jurídicas y religiosas, coaccionando y forzando el individuo y, por la otra, «una fuerza animada y viviente» muy similar a lo que nosotros llamamos «communitas». Aún así, no es una similitud completa, ya que Durkheim concibe esta fuerza como «anónima e impersonal» y a través de las generaciones, donde vemos la

communitas más bien como una relación entre personas, una relación Yo-Tú en los términos de Buber, o un Nosotros, cuya esencia es inmediatez y espontaneidad. En una estructura que se transmite, por rutina y repetición; así, bajo circunstancias favorables, alguna forma estructural, que se generó hace mucho tiempo por un momento de communitas, puede fundirse milagrosamente en una forma viviente de communitas de nuevo. Esto es lo que los movimientos religiosos evangelistas o evangelizadores, al contrario de los radicales o transformistas intentan hacer, restaurar la ligazón social de sus comunicadores hacia el primitivo vigor de esa religión en sus días de crisis generativa y éxtasis. Por ejemplo, como escribe Ramanujan, «Como los protestantes europeos, los virasaivas volvieron a lo que pensaban que era la inspiración original de las antiguas tradiciones, que no son diferentes de la experiencia verdadera y actual» (1973:33). Quizá esto, también, contiene la idea de revolución permanente. Realmente estaba presente en los acontecimientos de mayo-junio de 1968 en París, cuando los estudiantes adoptaron símbolos de unidad y communitas de las anteriores revoluciones francesas. Así, como durante la Comuna de París de 1871, los comuneros se identificaron con los revolucionarios de 1789, incluso hasta llegar a adoptar el calendario revolucionario para las revistas de los comuneros, de la misma forma los sucesos de 1968 se identificaron como una reavivación de la Comuna de París. Incluso las barricadas erigidas allí tuvieron poco valor instrumental, aunque fueron un símbolo de continuidad con la importancia de lo que sucedió en 1871.

Cuando un sistema social adquiere una cierta estabilidad, como en muchas de las sociedades recientemente estudiadas por los antropólogos, se tiende a desarrollar en la relación temporal entre estructura y communitas un proceso al que es difícil no darle el epíteto de «dialéctico». Los ciclos de la vida de los individuos y los grupos exhiben una exposición alternativa a estos modos de intercambio humano. Los individuos proceden de status más bajos y van a uno más alto a través de períodos provisionales de liminalidad, donde se les desposee de todo status secular, aunque pueden poseer un status religioso. Pero este status es la antítesis de status en el ámbito estructural. Aquí, los que están más alto están obligados a aceptar el estigma de los inferiores e incluso a prolongar pacientemente el sarcasmo de los que serán sus inferiores, como en los ritos de instalación de muchos jefes y líderes de Africa.

Ya que la liminalidad representa lo que Erving Goffman llamaría «nivelación y ruptura» del status estructural, un componente importante de la situación liminal es, como vimos antes, una insistencia de la naturaleza a expensas de la cultura. No sólo representa una situación de instrucción, con un grado de objetividad que no es fácil de encontrar en las situaciones estructurales donde las diferencias de status se tienen que justificar o, más bien, sólo aceptarse, pero también está lleno de símbolos bastante explícitos que nos describen los procesos biológicos, humanos y no humanos, y los otros aspectos del orden natural. Por un lado, cuando el hombre deja de ser el dueño y se convierte en un igual o compañero, deja también de ser el dueño y se convierte en el igual o compañero de los seres no humanos. Es la cultura la que fabrica las distinciones estructurales; también es la cultura la que erradica estas distinciones en la liminalidad, pero

al hacer esto, la cultura se esfuerza en usar el idioma de la naturaleza, a reemplazar sus ficciones por hechos naturales, incluso si estos mismos hechos sólo poseen la realidad que tienen en una estructura de conceptos culturales. Así, es en la liminalidad y también en esas fases del ritual que lindan en la liminalidad donde encontramos referencia simbólica profunda a bestias, pájaros y vegetación. Las máscaras de animales, las plumas de los pájaros, las fibras de hierba, ornamentos de plumas envuelven y disimulan los neófitos y frailes humanos. Así, simbólicamente, su vida estructural está camuflada con la animalidad y la naturaleza, como si estuviera regenerada por estas mismas fuerzas. Uno muere *en* la naturaleza para renacer *de ella*. Una vez rotas las costumbres estructurales, se revelan dos características humanas. Una es el intelecto liberado, cuyo producto liminal es el mito y la especulación proto-filosófica; la otra es la energía física, representada por los disfraces y gestos animales. Las dos se pueden recombinar de maneras diferentes.

Un prototipo clásico de esta dualidad revelada es el centauro Quiron, mitad un hombre viejo y sabio, mitad semental, quien, en su caverna en la montaña, resumiendo el intrusismo y la liminalidad, instruía, incluso iniciaba, a los hijos adolescentes de los reyes y princesas de los aqueos, que después ocuparían posiciones importantes en la estructura social y política de Hélada. La sabiduría humana y la fuerza del animal se encontraban en esta figura liminal, que es caballo y hombre. Como todos conocen, las figuras terantrópicas que combinan las características humanas con las de los animales, abundan en las situaciones liminales; similarmente, los seres humanos imitan la conducta de las diferentes especies de animales. Incluso los ángeles en las tradiciones persas, judeo-cristianas e islámicas se pueden considerar de esta forma, como figuras ornitantrópicas, pájaros humanos, mensajeros en medio y entre la realidad absoluta y relativa.

Aún así no sería prudente, y de hecho es incorrecto, segregar la estructura demasiado radicalmente de la communitas. Enfatizo esto ya que ambas formas son humanas. Por cada nivel y ámbito de estructura hay un modo de communitas, y hay uniones culturales establecidas entre ellas en la mayoría de los sistemas estables, actuales y socioculturales. Usualmente, en las fases de aislamiento o liminalidad de los *rites de passage*, por lo menos algunos de los símbolos, incluso los de *sacra*, hacen referencia a los principios de la estructura social. Por ejemplo, entre los nyakyusa de Tanzania, que son patriarcales, una medicina simbólica importante en todos los *rites de passage* es un fluido de color rojizo, llamado graciosamente *ikipipi*, que representa el principio de la descendencia de la parte paterna. Y, como Terence Turner nos mostró en su trabajo sobre los indios kayapo de Brasil, los mitos sagrados, que, sino siempre se dicen en el secreto o reclusión de las situaciones liminales, a menudo se refieren a puntos cruciales de paso o transición en las vidas de los individuos o grupos. Cuando se les considera globalmente, estos mitos a menudo «están relacionados con la situación social a la que se refieren, con una relación que es de analogía más bien que un contraste u oposición dialéctica» (T. Turner 1967: Abstracto, pág. 2). Aquí, Terence Turner se refiere a la dialéctica de Lévi-Strauss. Turner distingue entre dos aspectos de la estructura del mito: «la estructura interna de relaciones lógicas de oposición y mediación entre los elementos simbólicos discretos del mito, el aspecto de estruc-

tura en el que Lévi-Strauss prefiere concentrarse, y la relación entre el mito como un todo y la situación social a la que se refiere» (T. Turner 1967; Abstracto, pág. 2). Este hilo continuo de la estructura por las communitas ritualizadas se ha domesticado, incluso acorralado, como entre los elks y kiwanis en Estados Unidos. La communitas salvaje o no evolucionada es , tipicamente, un fenómeno de un gran cambio social, o, puede ser, a veces, un modo de reaccionar contra una estructuración demasiado rígida de la vida humana en el status y las actividades de desempeñar un papel, como muchos pueblos de la contracultura dicen que es su revuelta, contra lo que ellos llaman «los valores de la clase media norteamericana», o contra los «hombres de la organización», o contra el régimen tácito que se impone en muchos niveles y ámbitos de la sociedad, por la dominación de un complejo militar e industrial que posee un repertorio complicado de controles sociales encubiertos.

Para mí, es el análisis de la cultura en factores y su libre combinación en todos los modelos posibles, aunque sean extraños, lo más característico de la liminalidad, más que el establecimiento de reglas semisintáxicas implícitas o el desarrollo de una estructura interna de relaciones lógicas de oposición y mediación. La limitación de las combinaciones posibles de los factores por conveniencia, me indicaría la intrusión creciente de la estructura en esta región de la cultura potencialmente libre y experimental.

Aquí, nos parece adecuada la opinión de Sartre (1969:57-59): «Estoy de acuerdo en que los hechos sociales tienen su propia estructura y leyes que dominan a los individuos, pero veo en esto la réplica de la *materia trabajada* respecto a los agentes que la trabajan. *Las estructuras se crean con una actividad que no tiene estructura*, pero sufre sus *resultados como estructura*». Veo a la liminalidad como una fase en la vida social en la que esta confrontación entre «la actividad que no tiene estructura» y sus «resultados estructurados», le proporcionan al hombre el grado más alto de consciencia. La sintaxis y la lógica son características *problemáticas* y no *axiomáticas* de la liminalidad. Tenemos que observar si están allí empiricamente. Si las encontramos, tenemos que considerar su relación con las actividades que todavía no tienen estructura, ni lógica, sólo sus potencialidades. En sistemas culturales que han estado establecidos durante mucho tiempo, esperaría encontrar el desarrollo de una sintaxis y lógica simbólica e iconográfica; en los sistemas que están cambiando o que se han establecido hace poco, esperaría encontrar en las situaciones liminales atrevimiento e innovación, tanto en los modos de relatar los elementos simbólicos y míticos como en la elección de los elementos que se han de relacionar. También debe de haber la introducción de nuevos elementos y sus varias combinaciones con otros más antiguos, como en los sincretismos religiosos.

La misma formulación se debería de aplicar a otras expresiones de liminalidad, como son la literatura y el arte occidental. Algunas veces, el arte expresa o refleja la estructura institucionalizada para legitimarla o criticarla; pero, a menudo, combina los factores de la cultura, como en el arte cubista o abstracto, con formas nuevas o sin precedentes. Lo no usual, lo paradójico, lo ilógico, incluso lo perverso, estimula el pensamiento y crea problemas, «limpia las puertas de la percepción», como lo dijo Blake. Esto es lo que suele pasar cuando se representa

el arte en las sociedades analfabetas, en una situación de instrucción como la iniciación. Así, el retrato de monstruos y de situaciones no naturales definido en situaciones culturales, como las ligazones incestuosas que conectan a los dioses en los mitos de algunas religiones, pueden tener una función pedagógica al forzar a aquellos que no le han dado todo el valor a su cultura, a volver a pensar lo que ellos han asumido que eran sus axiomas y «lo dado». Cada sociedad requiere de sus miembros adultos no sólo su adherencia a las reglas y modelos, sino por lo menos un cierto nivel de escepticismo e iniciativa. La iniciación se basa en la iniciativa, por lo menos hasta producir conformidad con la costumbre. Los esquemas aceptados y paradigmas se rechazan si los iniciados hacen frente a la novedad y al peligro. Tienen que aprender a generar esquemas viables bajo un ambiente que les anima. Algo similar se puede encontrar en la literatura europea, por ejemplo en los escritos de Rabelais y Gênet. Este ámbito de los fenómenos que los no estructurados toman por algo normal, podría pensarse que le dan mucho poder durante la última incumbencia de un status nuevo y más elevado.

Pero la frecuencia con la que estos sucesos no naturales o, más bien, anticulturales o antiestructurales, como son el incesto, el canibalismo, el asesinato de un familiar cercano, el apareamiento con animales, se ha reflejado en el mito y en los rituales liminales, seguramente tiene más que una función pedagógica. Por otra parte, también es más que una forma meramente cognitiva de codificar las relaciones que hay entre los elementos rituales, de asignarles más o menos o de indicar las trasformaciones, como diría Lévi-Strauss. Ahora, tendremos que volver a nuestro primer punto que trataba acerca de ciertos aspectos de la naturaleza, afirmándolos en las situaciones liminales. Ya que la naturaleza humana, así como la cultura, tienen regularidades inconscientes, aunque estas regularidades consistan en negar la expresión si los seres humanos tienen que ganarse la vida y mantener el control social. Mucho de lo que dicen los psicólogos se ha tenido que reprimir en las tendencias inconscientes para aparecer, sea de forma velada o algunas veces, implícitamente, en el ritual liminal y los mitos que están en conexión con él. En muchas mitologías, los dioses matan o desprecian a sus padres, se aparean con sus madres y hermanas, copulan con los mortales tomando la forma de animales y pájaros, mientras que en los ritos que lo representa, sus representantes humanos o imitadores, imitan, con un símbolo, y a veces, literalmente, estas inmoralidades inmortales. En los rituales, especialmente en los ritos de reclusión de las iniciaciones a la madurez, o en las asociaciones tribales y las sociedades secretas, puede haber episodios de canibalismo real o simbólico, en los que los hombres se comen la carne de los muertos recientes o de los cautivos, o que se comen la carne simbólica de las deidades a las que se les habla como sus «padres», «hermanos» o «madres». Aquí hay regularidades y repeticiones, aunque no son las de la ley y la costumbre, sino las de los deseos inconscientes que son opuestos a las normas de las que depende profanamente el vínculo social, a las reglas de la exogamia y la prohibición de incesto, a lo que respecta al disfrute del cuerpo de otros, a la veneración de los mayores, y a las definiciones que clasifican a los hombres de forma diferente que los animales. Me gustaría referirme a la caracterización que he hecho en varios artículos de ciertos símbolos y

acciones centrales simbólicas como «bipolar semánticamente», como «proyectado culturalmente», para dar pie a una gran cantidad de sentimiento, incluso de sentimiento ilícito, sólo para destinar esta cantidad de sentimiento que está despojado de la cualidad moral, en una fase posterior de gran ritual, a fines y valores lícitos y legítimos, con el consecuente restablecimiento de la cualidad moral, pero esta vez positiva en vez de negativa. Quizá Freud y Jung, cada uno a su manera, han contribuido mucho a la comprensión de estos aspectos ilógicos, no racionales, pero no irracionales, de las situaciones liminales.

Lo que resulta de este breve repaso a algunos de los aparatos culturales de los rituales liminales, símbolos y mitos, es que todos estos fenómenos comportan una gran densidad y complejidad. Estos, enfáticamente, no se dejan reducir a los términos de los practicantes de una sola disciplina o subdisciplina, como son las escuelas opuestas y variadas de psicología, emocionalistas e intelectuales, las muchas escuelas del reduccionismo sociológico, desde los seguidores de Radcliffe-Brown a los de Lévi-Strauss, o los filósofos y teólogos que pueden descuidar el contorno contextual de estos fenómenos con la estructura social, la historia, la economía y la ecología de los grupos específicos en los que aparecen. Lo que no queremos es una separación maniquea de lo que es puramente intelectual o espiritual en los fenómenos religiosos esenciales de lo que es material y específico. Tampoco queremos separar —al considerar los símbolos liminales—, *algo* que se ofrece a experimentar de alguien que realmente lo experimenta. Me gustaría decir que si la forma cultural de la communitas —como se encuentra en la liminalidad— puede corresponder con una experiencia verdadera de la communitas, los símbolos que se representan allí se pueden experimentar más profundamente que en otro contexto, si el sujeto ritual tiene lo que llamarían los teólogos las «disposiciones adecuadas». Aquí, lo que Matthias Vereno[4] ha llamado «la esencia *relativa* esencialmente o predicativa» del símbolo —está ejemplificada plenamente—, una relación que llama «gnóstica». El hombre conoce más o menos como una función de la cualidad de su relación con otros hombres. La gnosis, el «conocimiento profundo», es característico de la liminalidad, en muchas partes de Africa, como nos ha demostrado Germaine Dieterlen con los dogon y Audrey Richards con los bemba, donde se cree que el conocimiento esotérico que se comunica con símbolos en los ritos de pubertad de las muchachas, cambia el interior de los neófitos. No es sólo que se imparte nuevo conocimiento, sino que se absorbe nuevo poder, el poder que se obtiene a través de la debilidad de la liminalidad, que se convierte en activo en la vida postliminal, cuando el status social de los neófitos se ha vuelto a definir en los ritos de agregación. Entre los bemba, ha surgido una mujer de una niña por la importación de gnosis en una communitas de mujeres.

Recapitulemos este argumento: en una situación que es temporalmente liminal y espacialmente marginal, los neófitos o «pasajeros» en un *rite de passage* prolongado se les despoja del status y la autoridad —en otras palabras, se les aparta de una estructura social que está mantenida y sancionada por el poder— y la fuerza, y más tarde se les sitúa en un estado social homogéneo a través de la disciplina y el orden. Su falta de poder secular puede, sin embargo, compensarse con un poder sagrado, el poder de los débiles que se deriva, de una parte, por la

naturaleza renaciente y, de la otra, por el recibimiento del poder sagrado. Mucho de lo que había establecido con la estructura social, se libera, sobre todo el sentido de camaradería y comunión, es decir, de la communitas; por otra parte, mucho de lo que se había dispersado en muchos aspectos de la cultura y la estructura social, se establece en los sistemas semánticos complejos de lo esencial, símbolos y mitos que obtienen un gran poder conjuntivo y poseen lo que Erik Erikson, siguiendo a Rudolf Otto, llamaría «numinosidad». Es como si las relaciones sociales se hubieran vaciado de su carácter estructural político-legal, cuyo carácter, aunque no su estructura *específica*, se hubiera repartido a las relaciones entre los símbolos, ideas y valores, más que entre las personas sociales y los status. En este no-lugar y no-tiempo que se resiste a la clasificación, las mayores clasificaciones y categorías de la cultura emergen en el mito, símbolo y ritual.

En la vida de cada día, los pueblos de las sociedades tribales tienen poco tiempo para dedicarlo a las especulaciones protofilosóficas o teológicas, pero en los períodos liminales prolongados, por los que todos debemos pasar, se convierten en una clase privilegiada, sustentada con la labor de otros —aunque a menudo se exponen a muchas dificultades— porque lo tienen que compensar, con una gran oportunidad de aprender y especular lo que la tribu considera sus «cosas últimas». Aquí aparece una alienación fructífera del individuo total de la *persona* parcial que resulta en el desarrollo, por lo menos en principio, o potencialidad, sino siempre en la práctica, de una perspectiva más total que parcial, de la vida de la sociedad. Después de su inmersión en las profundidades de la liminalidad —muchas veces simbolizado en el mito y el ritual como una tumba que también es una matriz— después de esta profunda experiencia de humillación y humildad, un hombre que al final del ritual se convierte en el beneficiario de un status político mayor o sólo de una posición mejor de algún segmento particular de la estructura social, seguramente nunca más puede ser tan paródico, tan particular en sus fidelidades sociales. Esto se puede observar en muchas sociedades tribales que practican ritos de circuncisión prolongados: los que se inician se escogen de diversos segmentos tribales, cuando los ritos se completan, forman una asociación con derechos y obligaciones mutuas que pueden durar hasta que mueran y que eliminan las divisiones, basándose en los status adscritos y conseguidos.

Parece que donde hay poca o ninguna provisión estructural para la liminalidad, la necesidad social de escape o de abandono de los cometidos culturales, busca la expresión social con maneras que no son explícitamente religiosas, aunque pueden llegar a estar muy ritualizadas. A menudo, este retroceso de la estructura social, parece tener una forma individual, como es el caso de muchos artistas postrenacentistas, escritores y filósofos. Pero si observamos bien sus producciones, a menudo se ve un pretexto para la communitas. El artista no está realmente solo, ni escribe, pinta o compone para la posteridad, sino para la communitas viva. Por supuesto, como el que se inicia en la sociedad tribal, el héroe de la novela se tiene que situar en el ámbito estructural, pero, para los que «han nacido dos veces» (o se han convertido) el *aguijón* de este ámbito —sus ambiciones, envidias y esfuerzos para conseguir el poder— se han eliminado. Es como el «caballero de la fe» de Kierkegaard, quien, confrontado la multitud

estructurada y cuantitativa como «el individuo cualitativo», se mueve de la antítesis a la síntesis, y así permanece exteriormente indistinguible de otros en este orden de la estructura social; de esta forma, es interiormente libre de su autoridad despótica, una fuente autónoma de conducta creativa. Esta aceptación o indulgencia, utilizando el término de William Blake, de la estructura en un movimiento de retorno de una situación liminal, es un proceso al que se recurre muchas veces en la literatura occidental, y, sin lugar a dudas, en la vida verdadera de muchos escritores, artistas y héroes políticos populares, desde Dante y Lenin hasta Nehru y los exiliados políticos africanos , que se convirtieron en líderes. Representa una secularización, o lo que parece haber sido originalmente un proceso religioso.

Recientemente, existió una tendencia, especialmente entre la gente que tenía menos de treinta años, para intentar crear una communitas y un estilo de vida que la liminalidad contiene permanentemente. Su motivación era la de Timothy Leary: «sintonízate, ponte en marcha y retírate». En vez de que lo liminal sea un paso, parece ser considerado como un estado, aunque algunos parecen pensar que las comunas son lugares de iniciación, más que casas permanentes. Por supuesto, esta conversión de la liminalidad, de una forma modificada, en una forma de vida, ha sucedido también en las órdenes monásticas o mendicantes en, por ejemplo, el cristianismo o budismo; pero el estado religioso se ha definido claramente como una condición excepcional que se reserva para aquellos que aspiran a la perfección; excepto, por supuesto, en Tailandia, donde todos los hombres jóvenes están un año como monjes. La vida religiosa no es buena para todos, sólo para los que han sido «elegidos por la gracia». Incluso así, ya hemos visto lo peligrosas que fueron, según la iglesia estructurada, las communitas franciscanas primitivas.

Pero los hippies urbanos occidentales compartieron, con muchas entusiastas sectas históricas, un deseo de generalizar y perpetuar su condición liminal y de intrusos. Uno de mis estudiantes en un seminario en Cornell me proporcionó algunos textos de Haight-Ashbury[5], que se hicieron durante el breve auge de la cultura «Hashbury», y me gustaría citar algunos pasajes de una revista llamada *Oracle*, que solía publicarse aproximadamente bimestralmente en San Francisco, donde se la llamaba la revista de los hippies. Muchas de las características que hemos adscrito a las fases liminales de los *rites de passage* y a los primeros momentos de los movimientos religiosos, vueven a aparecer en estos textos con gran claridad. Hemos observado que en la liminalidad, la estructura social desaparece o se simplifica y generaliza, mientras el aparato cultural a menudo se convierte en complejo estructuralmente. Entonces, vemos en la primera página de esta copia del *Oracle*, una serie de frases acerca del rock, que se describe como la primera musica hecha con la cabeza que hemos tenido desde el final del barroco. El rock es claramente una expresión cultural y un instrumento de ese estilo de communitas que ha surgido como la antítesis de la «cuadrada», «organizada por el hombre», estructura social burocrática de mitad del siglo XX de América. Citaré bastante libremente, aunque exactamente, de esta página, de la que parece que la palabra rock algunas veces representa una forma de música y algunas veces una modalidad de la communitas. El autor de «Notas para una nueva

geología» (geología: ¡el estudio del rock!) enuncia algunos principios. Estos incluyen:

> Los principios del rock no se limitan a la música, y muchas de sus aspiraciones futuras se pueden ver hoy en día, es decir, la libertad total, la experiencia total, amor, paz y afecto mutuo total,[observemos el énfasis sobre la totalidad o «totalitarismo», más que en las perspectivas parciales y en el carácter *profético* de esta manifestación liminal];
>
> Que el rock es una forma de vida, internacional, y, en esta década, casi universal; y no se puede parar, retardar, quitar de en medio, silenciar, modificar o controlarse con éxito por la gente estereotipada, cuyos argumentos no se aplican y cuyas maquinaciones no tienen éxito porque no pueden percibir lo que el rock es y hace realmente [observemos el énfasis en la cualidad panhumana aún inmediata de esta relación social «nueva» y su producto cultural, llamados ambos «rock»];
>
> Que el rock es un fenómeno *tribal*, inmune a la definición y a otras operaciones tipográficas, y constituye lo que se podría llamar la magia del siglo XX [observemos «gente estereotipada, pero por supuesto un fenómeno verdaderamente tribal están realmente implicadas con las clasificaciones, como lo han demostrado Lévi-Strauss y los «estructuralistas del pensamiento»];
>
> Que el rock es un egente vital para acabar con las distinciones absolutas y arbitrarias [observemos la expresión del poder de la communitas de disolver las divisiones estructurales];
>
> Que la participación del grupo, la experiencia total y una completa conexión son los *desideratums* mínimos del rock y también los de un mundo que tiene demasiada gente [observemos el énfasis en la necesidad de relaciones cara a cara, donde mejor se divulga la communitas];
>
> El rock crea los rituales sociales del futuro [observemos el énfasis sobre el papel creativo de ciertas situaciones sociales donde se construyen nuevas definiciones y modelos de conducta];
>
> Que el rock presenta una ilusión de descubrimiento [observemos que se reconoce la cualidad experimental de la liminalidad];
>
> Que el rock está desarrollando configuraciones *homo gestalt* esturionescas.

Estas son las características sociales de esta «communitas del *rock*». La palabra «tipográfico» significa para este autor la clase de pensamiento analítico que presupone un cuerpo, contra las «agencias vitales» del descubrimiento; «la gente estereotipada» son «clasificadores» estériles y autoritarios; y «esturionescas» se refiere no al pez ruso, sino a un autor norteamericano de ciencia ficción que escribió una novela, que fue popular hace muchos años entre los hippies, acerca de un grupo de gente que constituía una *gestalt* humana, «el paso siguiente en la evolución humana», cuando se reemplaza al individuo por el grupo como la unidad crucial humana. Esta gente colocada junta, como en el culto al grupo de Robert Heinleins en *Stranger in a Strange Land.* Por casualidad, los estudiantes del simbolismo y el mito suelen prestar atención a la ciencia ficción, ya que este género les da muchos ejemplos de los malabarismos de los factores de cultura en las combinaciones y asentamientos nuevos y, a menudo, extraños, como se postuló antes como una característica de la liminalidad en las iniciaciones y las religiones esotéricas. Aquí, nos encontramos con «una estética de

descubrimiento», una mitología del futuro, una mitología «omega», lo que es apropiado para una sociedad que sufre un cambio rápido e incesante; como una mitología del pasado, o una mitología «alfa», es apropiada para un orden social estable, relativamente repetitivo y cíclico.

La cualidad de disolver la estructura de la liminalidad está presente de forma clara, ya que «el rock...acaba con las distinciones absolutas y arbitrarias». He escrito antes (1969) que la communitas es, en principio, universal y sin límites, y que está contra la estructura que es específica y tiene limites. Vemos que el rock se describe como «internacional y...universal». Observemos ahora lo que dice el «geólogo» del *Oracle* acerca del rock como una manifestación cultural, más bien que una forma de relación social:

> El rock es una forma de arte vanguardista legítima con unas raíces profundas en la música del pasado, especialmente el barroco y anteriormente, con una gran vitalidad y un vasto potencial para el crecimiento y el desarrollo, la adaptación, la experimentación, etc...;
>
> El rock comparte la mayoría de sus principios formales/estructurales con la música barroca...y ambas se pueden juzgar con los mismos estándares, siendo los principios más importantes los de la estructura de mosaico de contraste tonal y textual: la tactilidad, el *collage*.

De nuevo observamos el contraste entre la communitas no estructurada, o, en las palabras del propio autor, «los mismos grupos están mucho más interrelacionados e integrados que cualquier otra agrupación del pasado», y su producto y medio cultural altamente elaborado, que, como los mitos que analizaron Lévi-Strauss y Leach, tienen una estructura lógica de «principios formales/estructurales».

La genealogía de la communitas del rock es, por supuesto, más larga de lo que supuso nuestro autor. ¡Sin lugar a dudas, existe una «roca» paleolítica!* Y los antropólogos de todo el mundo han participado en «escenas» tribales, que no eran diferentes al «escenario» del rock, en los lugares privados de la iniciación o en los bailes rítmicos, con canciones improvisadas, de las muchas variedades del ritual en diferentes sociedades. Nuestro autor habla también de «sinestesia», la unión de lo visual, auditivo, táctil, espacial, visceral y otras formas de percepción bajo la influencia de estímulos variados, como pueden ser la música, el baile y las drogas. Esta «implicación de todos los sentidos» se encuentra en el ritual tribal y en los servicios de muchos movimientos religiosos modernos. Arthur Rimbaud, uno de los héroes populares de la contracultura, hubiera aprobado esto como *un dérèglement ordonné de tous les sens*, «un trastorno sistemático de todos los sentidos». Así como Rimbaud escribió acerca de que los sonidos de las vocales tenían colores diferentes, así nuestro autor habla acerca de «contrapunto sensorial, es decir, que los sentidos registran estímulos contradictorios y el cerebro se

---

* Nota de la traductora. Este juego de palabras entre rock y roca se basa en la traducción de la palabra rock en inglés por roca. También se alude a esto cuando anteriormente se ha mencionado que la ciencia que estudiaba el rock era la geología.

desconcierta intentando integrarlos...imaginemos *probar* la G minúscula...¡la increible sinestesia!»

Podemos señalar las semejanzas entre los variados fenómenos liminales. Acabaré este capítulo señalando la forma en que ciertos atributos culturales de status inferior adscrito adquieren un siginificado de communitas como atributos de situaciones liminales o personas liminales. Recalcar sobre el simbolismo de la debilidad y la pobreza, no está confinado a la contracultura. Aquí, por supuesto, no estoy hablando acerca de la conducta social verdadera de las personas de casta, clase o rango inferior estructuralmente. Tal conducta puede depender tanto o tan poco de las consideraciones socialestructurales como la conducta de sus superiores en status. De lo que estoy hablando es del valor simbólico del pobre o *harijan* de la religión, literatura y filosofía política. En religión, el hombre santo que aparece como el más pobre de los mendigos puede, y en muchos casos es así, provenir de un estrato rico, aristocrático o por lo menos, con una buena educación, de la estructura social. San Francisco, por ejemplo, era hijo de un rico mercader; Gautama era un príncipe. En literatura, encontramos los valores de la communitas representados por caracteres como los campesinos de Tolstoi y en Dostoievsky, la prostituta Sonia, o también como el esclavo negro Jim y el joven vagabundo Huckleberry Finn en Mark Twain, de quienes Lionel Trilling ha dicho que forman una «comunidad primitiva de santos...porque no tienen nada de orgullo» (*The Liberal Margination*, 1953:110 y ss.), y el loco de *el rey Lear* de Shakespeare. En la filosofía política, tenemos las imágenes del «buen salvaje» de Rousseau, el proletariado de Marx, y los Intocables de Gandhi, a los que llamó *harijans* o «los hijos de Dios». Cada uno de estos pensadores, sin embargo, tiene recetas estructurales diferentes y diferentes fórmulas para relacionar la comunidad con la estructura. La pobreza liminal no debe confundirse con la pobreza real, aunque los pobres liminales se convertirán realmente en pobres. Pero la pobreza liminal, sea un proceso o un estado, es una expresión e instrumento de la communitas. La communitas es lo que la gente busca para ser pobres voluntariamente. Y porque la communitas es un modo de unión humano básico, e incluso, primordial, no dependiente ni de sanciones o convenciones; a menudo se equipara con el amor, tanto el del hombre como el de Dios. El principio es simple: deja de poseer y serás; si «eres» en la relación de la communitas con otros que «son», entonces os amaréis. En la honestidad del ser, la gente naturalmente se relaciona o «cala» uno con otro. La dificultad experimentada por esas prescripciones edénicas en un mundo postedénico, está en que los hombres se tienen que organizar estructuralmente para existir materialmente, y, cuanto más compleja se hace la tecnología para vivir, más finamente su división social del trabajo se delimita y entremezcla, y más consumidora de tiempo y absorbente se convierten los status y papeles ocupacionales y organizativos de la sociedad. Subordinar la communitas totalmente a la estructura es una gran tentación de este medio, así que el principio de orden nunca se corromperá. La tentación contraria es prescindir de la estructura también. El problema social humano básico y eterno es descubrir cual es la relación correcta entre estas modalidades en un tiempo y lugar específico. Ya que la communitas tiene un componente sentimental fuerte, atañe más directamente al hombre; pero ya que la estructura es la arena donde

persiguen sus intereses materiales, la communitas, incluso más que el sexo, tiende a reprimirse en el inconsciente, para convertirse allí o en una fuente de síntomas patológicos individuales[6] o de liberarse en formas culturales violentas en los períodos de crisis social. La gente se puede volver loca por una represión de la communitas; algunas veces la gente se vuelve obsesivamente estructural como un mecanismo de defensa contra su necesidad urgente de communitas.

Las religiones más importantes siempre han tenido en cuenta esta bipolaridad y han intentado mantener estas dimensiones sociales con una relación estable. Pero las sectas incontables y movimientos cismáticos en la historia de las religines siempre han mantenido los valores de la communitas contra los de la estructura y han proclamado que las religiones mayores de las que ellos provienen se han convertido en totalmente estructuradas y secularizadas, formas meramente vacías. Significativamente, tales movimientos separatistas han adoptado invariablemente un estilo cultural, dominado por la expresión cultural de la indigencia. En su primer ímpetu, estos movimientos, a menudo, despojan a sus miembros de la visión exterior de riqueza y status, adoptan una forma simple de hablar y hasta una extensión considerable les despojan de sus prácticas religiosas del ritualismo y del simbolismo visual. Organizativamente, a menudo, abolen las jerarquías de los frailes y las substituyen por un liderazgo carismático profético o por métodos democráticos de representación. Si estos movimientos atraen grandes masas y persisten durante muchos años, a menudo ven que se tienen que comprometer con la estructura de nuevo, tanto en las relaciones con la más amplia sociedad como en sus asuntos propios internos, tanto litúrgicos como organizativos.

Las grandes religiones históricas, a través del tiempo, han aprendido cómo incorporar enclaves de la communitas en sus estructuras institucionalizadas —así como lo hacen las religiones tribales con sus *rites de passage*— y para oxigenar, por decirlo así, el «cuerpo místico» haciendo provisiones para aquellas almas ardientes que desean vivir en la communitas y la pobreza toda su vida. Así como en un ritual de cualquier complejidad, hay fases de separación y de retorno al dominio de la estructura social —fases que ellas mismas contienen muchas características estructurales, incluyendo los símbolos que reflejan o expresan los principios estructurales— y una fase liminal que representa algo provisional de la communitas con su propio simbolismo rico y elaborado, así una gran religión o iglesia contiene muchos sectores organizativos y litúrgicos, que se superponen y penetran la estructura social secular, pero mantienen en una posición central un santuario de la communitas no cualificado, de la pobreza que se dice que es «la poesía de la religión» y de la que San Francisco, Angelus Silesius y los poetas sofistas, Rumi y Al-Ghazali y el poeta vīraśaiva Basavanna eran trovadores y juglares melodiosos.

La unión entre el status estructural inferior y la communitas, se puede también encontrar en las sociedades tribales; no es sólo una marca de complejidad estructural. Ahora me gustaría completar mi argumentación y dejar claro que desde el punto de vista del hombre estructural, el que está en la communitas es un exiliado o un extraño, alguien que, por su existencia, cuestiona todo el orden normativo. Esto es por lo que, cuando consideramos las instituciones culturales,

tenemos que fijarnos en los intersticios, huecos, intervalos y en los periféricos de la estructura social, para encontrar un reconocimiento cultural de esta modalidad humana primordial de la relación. Por otra parte, en épocas de cambio social drástico y sostenido, es la communitas la que parece ser el centro, y la estructura constituye el periférico cuadrado o recto. Si podemos aventurar una valoración personal de estos asuntos, debemos decir que mucha miseria del mundo se debe a las actividades principales de los fanáticos de ambas creencias. Por una parte, nos encontramos con un *übermensch* estructural y burocrático, que le gustaría arreglar todo el mundo de los hombres inferiores como una jerarquía y regimiento de un «Nuevo Orden», y por otra, los niveladores puritanos que abolirían todas las diferencias idiosincrásicas entre los hombres, incluso las diferencias organizativas necesarias para una buena búsqueda, y establecerían una tiranía ética que permitiría muy poco margen para la compasión y el perdón. «Una ley para el león y el buey es opresión», nos decía Blake refiriéndose a esta tiranía ética. Ya que ambas modalidades sociales son indispensables para la continuidad social humana, ninguna puede existir durante mucho tiempo sin la otra. Sin duda, si la estructura se amplía hasta la rigidez, da pie al comienzo de una revolución violenta o de la apatía, mientras que, si la communitas se amplía, se convierte en totalitarismo, por la necesidad de suprimir y reprimir en sus miembros todas las tendencias para desarrollar independencias e interdependencias estructurales.

La communitas, que en principio no tiene barreras y es universal, ha estado en la práctica histórica limitada a regiones geográficas particulares y a aspectos específicos de la vida social. Así, las distintas expresiones de la communitas, como los monasterios, conventos, bastiones socialistas, comunidades y hermandades semirreligiosas, colonias nudistas, comunas en las contraculturas modernas, campos de iniciación, han visto que era necesario rodearse de paredes reales y simbólicas, lo que los sociólogos estructurales llamarían «mecanismos de mantenimiento de las fronteras». Cuando son comunidades a gran escala, tienden a ser como organizaciones militares o policiales, abiertas y secretas. Así, para mantenerse fuera de la estructura, la estructura se ha de mantener y reforzar constantemente. Cuando los grandes principios se consideran uno al otro como antagónicos, cada uno «se convierte en lo que mantiene». Lo que parece necesitarse, citando de nuevo a William Blake, es «destruir la negación» y entonces, «redimir a los contrarios», es decir, descubrir cual es la relación correcta entre la estructura y la communitas en un momento y lugar dado en la historia y la geografía, para darle a cada uno lo que se merece.

Resumiendo, un gran escollo en el desarrollo de la teoría sociológica y antropológica ha sido la casi identificación total de lo social con lo estructural social. Incluso las relaciones informales se consideran estructurales. Muchas de ellas lo son, pero no todas; estas incluyen las más relevantes, y es posible distinguir las más importantes de las menos. Esto ha creado muchas dificultades respecto a muchos problemas, como el cambio social, la sociología de la religión y la teoría del papel en la sociedad, por nombrar sólo algunas. También hemos observado que todo lo que no es estructural social es psicológico, signifique lo que signifique. También nos ha llevado a situar una dicotomía falsa entre el individuo como sujeto, y la sociedad como objeto. Parece que lo social tiene una

dimensión libre y sin barreras así como una con barreras, la dimensión de la communitas donde los hombres se enfrentan no como desempeñadores de un papel, sino como «humanos completos», seres integrales que comparten reconocidamente la misma humanidad.

Una vez reconocido esto, será posible para las ciencias sociales examinar más fructíferamente que antes fenómenos como el arte, la religión, la filosofía, e incluso muchos aspectos de la ley, la política y el comportamiento económico que antes ha eludido la estructura conceptual estructuralista. Tales dominios son ricos refiriéndose a la communitas. La tarea inútil de intentar encontrar de qué forma ciertos símbolos que se encuentran en el ritual, poesía o iconografía de una sociedad dada, reflejan o expresan su extructura social o política, se puede entonces abandonar. Los símbolos pueden no reflejar ninguna estructura, sino una antiestructura, y no solo reflejarla, sino contribuir a crearla. En vez de eso, podemos considerar el mismo fenómeno desde el punto de vista de la relación entre la estructura y la communitas, para encontrarnos en tales situaciones como pasos entre los estados estructurales, los intersticios de las relaciones estructurales y los poderes de los débiles.

## Notas

1. Primero se leyó en una conferencia en Dartmouth College sobre el ritual y el mito, en agosto de 1967, y se publicó después de ser revisada en *Worship* 46 (agost.-sept. 1972), págs. 390-412; (oct.), págs. 432-494.
2. Aquí querría contrastar la communitas «existencial» y la «normativa».
3. Claramente, los fundamentos de organización del celibato comparado con la orgía, deben ser muy diferentes, como debe serlo la actitud de los guardianes de la estructura ortodoxa con los movimientos de estos tipos rivales.
4. Matthias Vereno, de la universidad de Salzburgo, hizo este comentario en una conferencia en Dartmouth College (agosto 1967) sobre el mito y el ritual.
5. Este distrito de San Francisco fue el centro más importante del hippismo en 1966 y 1967. Su nombre dió pie a posters y grafitti como «Haight es amor».
6. «La necesidad de relacionarnos» con otros.

## Referencias

Durkheim, E.: *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by J. S. Swain. New York: Collier. First pulished 1912, 1961.

Fortes, M.: *The Web of Kinship Among the Tallensi*. London: Oxford University Press, 1949.

Gennep, Arnold van: *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul. First published 1908, 1960.

Lévi-Strauss, C.: «On Manipulated Sociological Models». *Bijdragen tot de Taal, Land en Valkenkunde*, 116(1):45-54, 1960.

*Structural Anthropology*. Translated by Claire Jacobson. New York: Basic Books. First published 1958, 1963.

*The Oracle*. San Francisco: 1, N.° 6 (febrero), 1967.